

دكتور  
قبارى محمد اسماعيل

مدرس علم الاجتماع بجامعة الازهر  
وتأليفه بتأليف القريبية

# علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الثالث

الأخلاق والدين

الناشر  
دار الطالب والعرب  
بيروت









علم الاجتماع والفلسفة  
الجزء الثالث

اهداءات ٢٠٠٠  
د.د. رشيد سالم الناضوري  
أستاذ التاريخ القديم  
جامعة الإسكندرية

# علم الاجتماع والفلسفة

الحزب الثالث

الأخلاق والدين

دكتور

قباري محمد اسماعيل

مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية  
وعناية بيروت العربية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي

الطبعة الثانية

طبعة تمهيدية ومنقحة

١٩٦٨

دار الطلبة العرب

بيروت





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا »  
- قرآن کریم -



# اهداء

الى انسان في الكمال والتميز والعلم  
الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندحي

---

\* اهداء الطبعة الاولى



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ \*

اے منے کنتے اُتر اُنے کیونا اے جہانجیے فیے  
 ہنہ ایلایام ، اید اُنہا اُسرا اخطیے ، فغادر اُسرا عالم  
 الفناء ، کیے ید خمد عالم الخلود ...

اے اُجیے و اُمجیے



## تصدير

على بركة الله ، وبتوقيقه وهداه ، اصدر  
كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، واتجه  
الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمد  
سبحانه وتعالى ، لما أنعم به علينا من جهد  
وصبر وسهر .. واشكره جل وعلا ، فهو  
الواهب الوهاب ، الذي اليه يرجع الامر كله  
... ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ،  
وهي لنا من امرنا رشدا ... وبعد

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب «الاخلاق والدين»  
بعد ان زدت فيها وأضفت ، حيث أوضحت ونقحت  
الكثير من المعاني ، فكشفت عن مغزاها ومبناها .

ولقد صادقت الطبعة الاولى قبولاً في مصر ،  
وسائر اقطار الوطن العربي ، فتفدت كلها  
مسرعة الخطى ، الى درجة لم تكن تخطر على البال ،  
فعلى الرغم من جنوح الكتاب احيانا الى الجفاف  
والتجريد .. فقد تخاطفته في سرعة مذهلة  
أيدي الفئات المثقفة من جمهور القراء العرب ،  
وارجو ان تخرج هذه الطبعة الوليدة ، التي تصدر  
الان الى عالم النور ، فتصادف ما صادفته الطبعة  
الاولى وتحظى برضى القاريء العربي العزيز ..  
والله ولي التوفيق ...

دكتور  
قبارى محمد اسماعيل

بيروت في ٣ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٦٨



تقديم

## الدكتور محمد ثاب الفضى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية  
بكلية الاداب - جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكثير من موضوعاتهما مثل  
ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا  
الاشترك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث  
والنظر فيهما ، ومهما تناوب العلمان وادار كل  
واحد منهما ظهره الى الآخر فيما يصل اليه من  
نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه :  
مهج الملاحظة الموضوعية في علم الاجتماع ومنهج  
النقد والتحليل في الفلسفة .

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هي في  
الاصل موضوعات الفلسفة منذ القدم ، فقد اُلفت  
الطول التي جاء بها علم الاجتماع ، والمستمدة  
من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشرية ،

اضواء جديدة على مشاكل عريقة في القدم في الفكر  
الانساني وكونت في مجموعها رصيда ضخما لمواقف  
علم الاجتماع من المشاكل الفلسفية التقليدية •

ولا يستطيع الآن باحث مخلص في الفلسفة أن  
يتجاهل هذا الرصيـد الاجتماعي الضخم ، كما لا  
يستطيع باحث مخلص في علم الاجتماع أن يفقه  
علمه وامهات مسائله دون فقه وثيق للاصول  
الفلسفية البحتة لكثير مما يتناوله الاجتماعيون  
وبخاصة الانتروبولوجيون منهم •

وينبغي أن نؤكد في هذا التقديم الوجيز ، انه في  
نطاق هذا الاشتراك بين العلمين الذي اثمر حلولا  
اجتماعية مختلفة ، ومتعارضة فيما بينها احيانا  
لمشاكل الفلسفة ، كرس الزميل الدكتور قباري  
محمد اسماعيل باكورة جهوده العلمية ، حين تناول  
ابحاث الاجتماعيين في مدى قرن ونصف ، هي عسر  
علم الاجتماع وادارها حول مسائل الفاسفة ، كما  
رتبتها الفلسفة نفسها الى « منطلق » و« نظرية  
للمعرفة » و« فلسفة للأخلاق والدين » لكي يكشف  
عن موقف علم الاجتماع في كل مسألة منها على  
حدة في سلسلة متتابعة من الكتب •

والكتاب الذي يسعدني الان ان اقدمه لقرائه  
الفلاسفة والاجتماعيين معا ، هو خلاصة ما وصل

- ج -

اليه الاجتماعيون من انظار في بعض مشاكل  
الاخلاق والدين . ولقد استوفى المؤلف بحثه، وجلا  
غوامضه ، وأجاد في ترتيب مسائله ، والله اسأل ان  
يفيد منه تلاميذه . . . .

الدكتور  
محمد ثابت الفيدي

الاسكندرية ٢٤ أغسطس ١٩٦٦



### تصدير

أحمد الله الراحم الرحيم ، القيوم بذاته ،  
الذي بيىء من أمرنا رشداً ، وأشكره سبحانه  
وتعالى الذي إليه يرجع الأمر كله ، فما من  
خاطرة تخطر إلا يعلمه ، وما من واردة  
ترد إلينا إلا بأذنه... ربنا لا نزع قلبنا بعد  
إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت  
الوهاب ... وبعد

يسعدني في نهاية المطاف ، وبعد جولتنا الطويلة بصدد « المتعلق »  
و« المعرفة » ، أن أقدم للقاريء الكريم الجزء الثالث والأخير من كتابنا  
« علم الاجتماع والفلسفة » . حيث أشرت فيه إلى مختلف المسائل التي يعالجها  
« علم الاجتماع الأخلاقي » فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم  
الاجتماع أن يضيئ طابعاً اجتماعياً على فكرة « الواجب » و « الإرادة » ،  
كما أسهم بحلول سوسيولوجية لمسائل « الخير » و « الشر » .

كما أشرت أيضا إلى موقف « علم الاجتماع الديني » من فلسفة الدين ، وكيف تطرق علم الاجتماع إلى ميدان الأنطولوجيا ، فيطوي مختلف التفاسير السوسيولوجية لأفكارنا عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

فلم يقف علم الاجتماع عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، وإنما وجدناه يعمد تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابع « الأخلاق والدين » . فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والالزام » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الإرادة Volonté » ، وعالج مشكلة « القيم والأحكام التقويمية Jugement de Valeur » ، كما طرق « ليثي بريل » فكرة « المعيار normatif والنسبي Relatif في الأخلاق » ، وناقش مشكلة « الضمير La Conscience » وغاية السلوك الخلقي .

كما ذهب « ألبير بايه Albert Bayet » بالوضعية والنسبية في الأخلاق ، إلى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله . وكانت هذه المعطيات الأخلاقية données هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . فصحلت الأخلاق من مجال الواجب » و « المطلق » إلى مجال الحادث » و « النسبي » .

ولقد اصطلحت مدرسة دور كايم أيضا ، بصمم المشكلة الدينية ، واقتضعت معاقل مريبة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا Ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الكبرى ، التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، وتعالج « فكرة الألوهية » و « أصل العالم ومصيره » .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر، فكتب  
الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمه الاجتماعية ،  
بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل  
من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم  
المجتمعات وفي دنيا الثقافات .

ولقد كانت الأزرعة التوتمية Totemism ، هي المفتاح الاجتماعي ، الذي  
يفضله اقتحم دوركايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر  
دوركايم إله التوتيمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله »  
و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك - - في أن دوركايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن  
« الأشكال الأولية للحياة الدينية Les Formes élémentaires de la vie  
Religieuse » ، بقصد الإضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني ،  
بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات  
الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » في تضاعيف  
هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها والكشف عن  
مضامينها ومصادرها الاجتماعية .



وخلاصة القول : لقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الأخلاق  
والدين . فاقترح معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها ،  
بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية ، بالكشف

من مصادر اجتماعية تميّط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى تنفتح الفرصة لعلم الاجتماع في إبتلاع الميتافيزيقا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة . وفي هذا الصدد يقول « إميل برييه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

- « لقد وجد علم الاجتماع الدور كيمي »
- « أنه يعمين عليه أن يضع ويقدم »
- « حولا لمسائل من صميم اختصاص »
- « الفلسفة . وما يهتنا في هذا الصدد »
- « هو هذا التحويل للمشكلات »
- « الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية »<sup>(١)</sup> .

ويوضح لنا من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ الفيلسوف » إميل برييه ، أن مدرسة دوركايم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا إيجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين فلسفة الأخلاق والدين ، وأن أعرض كيف أدلى علم الاجتماع بدلوه في مسلمات الأخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟ وهل أكد ذاته كي يحل بديلا عن الفلسفة ؟ وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حولا نهائية لا تقبل المناقشة ؟

في الرد على تلك الأسئلة ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة



وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشات الفلاسفة . ولذلك فإن المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى من معاني هذه الكلمة ، لأننا لم نتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناولها . وإنما رأينا أن نتبع منهج إثارة الموضوعات كما رتبها الفلسفة .

ثم إن المنهج الذي اتبعناه هو نقدي في نفس الوقت ، بمعنى أننا في كل مسألة من مسائل فلسفة الأخلاق والدين التي تعرض لها علم الاجتماع ، إنما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ، ونقدم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، وهدفهم منها ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع .

وبالإضافة إلى ذلك - أثبت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل - أعرض إلى تفاصيلها محلاً ومناقشة، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي. كما أنني لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائل كبرى تميزها الفلسفة ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبي .

وختاماً ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتي أن لا أكون متمعبا لعلم دون آخر ، وأن أبرز نواحي القوة ونواحي الضعف في كل موقف لفكر أو مدرسة تعرضت لها ، وبهذه الروح ناقشت وقومت . وهذا ما فهمته من التزام الموضوعية حين تلمذت على أساتذتي ، منذ كنت طالبا للتمس دروس «الفلسفة والاجتماع» ، وحين كنت أتلى دروسا فيها ينتقد «علم الاجتماع»

الفلسفة ، وفي درس آخر ، أجد نقداً للفلسفة لوجهة نظر علم الاجتماع ، وفي درس ثالث ، أرى «علم النفس» ينتقد وجهات نظر الفلسفة والاجتماع جميعا . كل ذلك في إخلاص ونقاء وقوة ، ما دام للفرض تمحيص الحقيقة .  
عن هذه الروح أصدرت فصلا كاملا يختص بالمناقشة والتقويم ، لا أبدي من آراء في كل مسألة من المسائل المعروضة .

أما في عرض أمهات مواقف الاجتماعيين ، فلا أخفي أنني قد استقيمتها من مصادرهما الأولية ، مؤلفا مؤلفا ، وتشربت آراءهم ومانيت اختلافاتهم ونقدت للفلسفة ، وبعضهم بعضا ، وأثبت جوهر ما قالوه ، وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهذا هو جوهر هذا البحث الذي يبرز ثمرة مجهوداتهم الجادة المفصلة .

ق. ا .

## الفصل الأول

### مقدمة عامة ومدخل

- تمهيد
- علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين.
- التوحيمة كنظرية كوزمولوجية .
- فلسفة الأخلاق والدين .
- موقف علم الاجتماع من المطلقات .



### تمهيد

إن الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع . تلك هي القضية الجوهرية العامة التي أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركيزة الأساسية التي استند إليها علم الاجتماع الديني ، ولذلك يدرس الباحث الأنثروبولوجي الحق في ظواهر الأخلاق والدين، ويعالجها على أنها «أنساق Systems» لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها «نظم institutions» تترابط وتتفاعل في الميكانيزم الاجتماعي .

ولقد صدرت تلك اللزعة الظواهرية لعلم اجتماع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت في «الفلسفة الوضعية» ، حيث حاول أن يقيم أخلاقاً وضعية تستند إلى العلم ، وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع ، كما تدهو أخلاق كونت «إلى المحبة» والعيش للآخرين *Vivre Pour autrui* .<sup>(١)</sup> في فقرة هامة يقول كونت :

« إن العيش للآخرين ، ليس قانوناً »

« للواجب فحسب ، بل انه أيضاً »

« قانون للسعادة والرفاهية . »

وبذلك كان «مبدأ العيش للآخرين» قاعدة عامة للأخلاق الوضعية، تلك القاعدة البسيطة التي تتألف من شقين : «العيش *Vivre*» و«الآخرين *autrui*» واعتبر «كونت» الشق الأول وهو «العيش» أساساً لاشق الثاني . (٢) وإلى جانب تلك الأخلاق الوضعية ، حاول «كونت» أيضاً

أن يصطنع « ديانة وضعية » تتجه نحو عبادة الإنسانية ، ولذلك أطلق  
كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم «ديانة الانسانية La Religion de  
L'humanité» (٢) لأنها تدعو إلى تمجيد « الإنسانية » ، ذلك السكان الاسمي  
L'Etre Suprême وتقديس ذلك « الموجود الاعظم Grand Etre » ، الذي  
تتحقق فيه معاني الخلود والبقاء والتضحية . (٤) تلك هي ديانة الانسانية التي  
نصب كونت نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعارا يستند إلى المحبة كبدا  
والنظام كقاعدة والتقدم كغاية .

#### علم الاجتماع الوضعي وظواهر الاخلاق والدين :

وما بيننا من تلك الوضعية في الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف  
حاول « الروح الوضعي » أن يقتسم معاقل الفلسفة في مصادرها ومباحثها  
الأصلية ، حين تكشف عن منابع الاخلاق والدين . فلقد رفضت «وضعية  
كونت» أخلاق الفلسفة ، فاعترضت على فكرني الإلزام الخلقى والإرادة  
الحرة ، التي تقول بهما مدرسة الواجب عند « كانط » ، تلك المدرسة التي عرفها  
كونت عن طريق كتابات «فيكتور كوزان Victor Cousin» .

كما اعترض أيضا على نفعية « هليتيوس Helvétius » وانتقد أخلاق  
المدرسة الاسكتلندية L'Ecole Ecossoise أو مدرسة العاطفة Le sentiment ،  
واستند كونت في إعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، بحجة أنها قد  
قامت جميعها دون سند من علم ، وتكونت قبل أن يصبح علم الاجتماع علما  
وضعيا (٥) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعي ، تستند إلى المشاهدة observation

ولا تقوم على الخيال *L'imagination* وهي اخلاق حقيقية وواقعية *réelle* لأنها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالاخلاق الوضعية يعني أنها نسبية *relative* ، حيث أن نسبية المعرفة في كل فلسفة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما تفترض نسبية الاخلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة ، وللشكك الحلقية من جهة أخرى (٦) .

ولا يغوتنا أن نذكر أن الاخلاق الوضعية ، إنما تعالج الظواهر الخلقية للإنسان كما هي قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ « ما ينبغي أن يكون » ، على اعتبار أن « ما يجب » لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوم الذي ينسكه الروح الوضعي ، ذلك الروح الصليبي الذي يقتصر فيما يقول « كونت » على دراسة « الواقع » و « النافع » و « المؤكد » و « المحدد » و « العضوي » و « النسبي » . (٧)

وإرتكنا إلى هذا الفهم لطبيعة الفكر الوضعي في للمعرفة الأخلاقية ، نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف في ميدان الدين ، إلى إحلال «الروح العلمي *L'esprit scientifique* » محل «الروح الديني *L'esprit religieux* » ، كما أنها أيضا محاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية *L'idée sociale* » (٨) .

بمعنى أن تصبح الفلسفة الوضعية برمتها ، محاولة لدراسة المعرفة والاخلاق والدين من وجهة نظر العلم . بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعي ، وينهض بحل مشكلات الاخلاق والدين ، بدلا من «أخلاق الفلاسفة » و «ميتافيزيقيا الدين » . وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من

الغفل والمطلق، ويقوم الموضوع والوقائع faits بدلا من الذات والعصورات  
conceptions (١).

وبكلمات أكثر دقة - نقول مع « جورج بواس George Boas » : إن  
الوضعية Positivism ، إنما تعني الوصف الدقيق والمحدد « للظواهر الحسية  
sensory Phenomena » حتى يصاغ هذا الوصف الوضعي في « صيغ رياضية  
mathematical Formulas » دون ما حاجة إلى الرجوع إلى علم النفس  
الاستبطاني introspective psychology .

حيث رفض كون نتائج علم النفس الديكارتي الذي يفصل فصلا تاما  
بين النفس والبدن ، (١١) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، وتوافر  
ذلك النسق العام Le consensus universel (١٢) الذي يخضع له السكان  
العضوي رتمه . ولا شك أن « كونت » قد تأثر في هذا الصدد بكتابات أستاذه  
« جال Gall » (١٣) وبخاصة في فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمبادئ  
المتافيزيقيا واللاهوت لأنها في رأيه مبادئ عامة مجردة abstraite . (١٤)

وما يعنيننا من تلك الحركة الوضعية التي اجتاحت ميدان علم الاجتماع  
الديني ، هي أنها قد أكدت على الجوانب الواقعية والنسبية لظواهر النفس  
والأخلاق والدين .

وإستنادا إلى تلك النسبية والواقعية ، عالج الاجتماعيون مشكلات  
الفلسفة في الأخلاق والدين ، من زاوية «النسبي» و«الوضعي» ، ورفضوا  
« المعيارية » أو « الذاتي » .

وبذلك تحققت مبادئ تلك الفسكرة الوضعية ، إجتماعيا في المدرسة



الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التي حاولت أن تقدم حولا اجتماعية ووضعية لفلسفات الدين والأخلاق . فأصطدمت مدرسة دوركايم بصميم المشكلة الأخلاقية ، وتناولت مسألة الإرادة والالتزام والواجب الخلقى ، ومالجت «مشكلة القيم» و « الاحكام التوعوية Jugements de Valeur » .

وطرق ليني بريل -مسألة «المعياري والنسبي» في الأخلاق وعام المعاداة الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البريايه Albert Bayet » بالوضعية والموضوعية في الأخلاق إلى الحد الذي يعطى فيه منهجا علميا لدراسة الظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضا بصميم «المشكلة الدينية» ، فاقصموا معادل عريقة في الفلسفة حين طرّقوا أبواب « الانتولوجيا Ontologie » و«الكوزمولوجيا Cosmologie » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وهي مباحث في الوجود المطلق ، تتناول «وجود الإنسان» ، وتعالج «فكرة الألوهية» و«أصل العالم ومصيره» ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة الدين ، التي يعبر عنها « فرجيليوس Vergilius Ferm » في تعريف جامع دقيق ، فيقول :

- « إن فلسفة الدين بحث في موضوع الدين »
- « من الناحية الفلسفية... ومن مسائلها طبيعية »
- « الدين ووظيفته وقيمه ، صدق دعاواه .. الدين »
- « والأخلاق .. صلة الله بالإنسان من حيث »
- « الحرية والمسئولية ، الكشف الصوري ، الصلاة »
- « واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية »

في التعابير والشعائر والمعتقد والطقوس »  
« والوعظ ، مسألة طبيعية الاعتقاد والإيمان »  
« مسألة الألوهية ووجودها . (١٥) »

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل - كيف تنشعب المسائل في فلسفة الدين ، وكيف تعدد أطراف المشكلة الدينية وتتكرر أبعادها وتتراعى أجزاؤها .

ولقد حاول عام الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمه الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية وسائر المظاهر الفلكلورية (١٦) التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات ودنيا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الألوهية ووجودها ، ومسألة النفس ، أصلها وروحانيتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها في اتصالها ببدنها ، وانفصالها عن العالم .

#### التوتمية كنظرية كوزمولوجية :

ولقد كانت الفكرة التوتمية Totemism ، هي المفتاح الاجتماعي الذي بفضلله اقتحم دور كايم ميدان « الانطولوجيا » وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك في أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*

بمصد الأضافة ورغبة في الزيادة في ميدان علم الاجتماع الديني، بقدر ما كان يكتب الرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة. فلقد تعرضت «ميتافيزيقيا علم الاجتماع» في تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الأولى، بمصد تفسيرها وإمادة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية.

فلقد أعلن دور كايم في بداية هذا الكتاب، أن الدين «شيء اجتماعي chose Sociale»، وأنه مصدر العلم والفلسفة. ثم حاول في خاتمة كتابه، أن يؤكده صحة تلك القضية من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية، التي اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية، كما اعتبرها مصدراً أساسياً لسائر الاتجاهات الفكرية الكبرى في الديانات المعاصرة، فمن طريق التوتمية الاسترالية، اهتدى دور كايم إلى ذلك التقسيم الديني الحاسم بين ما هو «مقدس Sacré» وبين ما هو علماني أو «دنيوي Profane».

كما أكد دور كايم أيضاً، أن الديانة التوتمية هي المصدراً الاجتماعي الحاسم الذي بفضلها نهتدي إلى فكرة «الروح» و«النفس» و«الشخص الخرافية» و«فلكلور الأساطير»، وهي الطريق الممهّد الذي يوصلنا إلى فكرة الألوهية المحلية والعالمية، وما بصاحبها من طقوس القربان «والتناول الرباني» أو «العشاء المسيحي» وفي تفسيرها لطقوس التكفير والتقرب من الذات الإلهية المقدسة (١٧).

ولقد استغاض دور كايم من دراسته للدين التوتمي، أنه يمكن بفضلها

أن نتوصل إلى نتائج عامة ، لا تتعلق بالتوحيمة فحسب بل وتعلق أيضا  
بنهجنا لماهية الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دوركايم بهذا المعنى أن يشيد نظرية عامة في الدين استنادا إلى  
تعميم تلك الظاهرة التوحيمة التي يعتبرها أبسط الظواهر الدينية . ولقد  
استند دوركايم في هذا التعميم للفكرة التوحيمة ، على اعتبار أن الدراسة  
الدقيقة - على حد قوله - « لظاهرة واحدة فريدة » ، قد نصل بفضلها إلى  
« قانون عام » ولذلك حاول دوركايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوحيمة  
وعموما في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة .

ويرهن دوركايم - على صحة هذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم  
البيولوجيا ، فيقول : إنه إذا نجح العالم البيولوجي في اكتشاف سر الحياة  
وأصلها ، بدراسة لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البروتوبلازمية ،  
فإن هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوجي من تطبيقه على كل مظاهر الحياة  
الغيا ، لأنه « قانون عام » يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات  
الحية حتى في أكثرها تعقيدا وأشدّها تركيبا .

وعلى هذا الأساس يريد دوركايم بدراسة لا « بسط مظاهر الحياة  
الدينية أن حوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية  
للفكر الديني ، ومن ثمّ يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانون  
تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا في ميدان  
الظواهرات الفيزيائية والبيولوجية .

وارتكنا إلى هذا الفهم - فانتا إذا ما درسنا الأصل السوسولوجي

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تدينا وأكثرها بدائية فانا نستطيع بالتالي أن نفسر هاتين الفكرتين الدينتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الأكثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دوركايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الافكار التي تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتناهي infinite ، وخلعوا عليه معاني الخلود والقداسة . على الرغم من أن تلك الافكار التي تدور حول «الالوهية» وما تختص به من «خلود وتعال» ، انما صدرت جميعا عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التي تتعلق بالجوانب الفطرية في الانسان ، إذ أن جملة هذه الافكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعي . (١٨)

وذهب دوركايم - إلى أن فكره القداسة في ذاتها هي تجيل الجليل ، كما أن فكرة الله في نفس الوقت ، هي موضوع محبة والرغبة والجدب<sup>(١٩)</sup> ، إلا أن دوركايم ، يضيف على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلق على المجتمع خصائص الالهية بما فيها من جمال وجلال .

على اعتبار أن الدين في جوهره «شيء إجتماعي» له وظيفته كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الديني معها بلفت بدائيتها أو تحضره ، مع كل مظاهر الحياة الاخلاقية الجمية ، بفضل تلك العلاقات التي تولد عن روح تلك المشاعر الدينية التي تدفنا بقوة نحو مثال «الخير والحق والجمال» . (٢٠) فتتصير قوى الخير على قوى الشر ، وتتغلب الحياة على الموت ، ويلشر النور أجنحته ليبدد ظلام الرذيلة وجهالتها .

### فلسفة الأخلاق والدين :

ومن هنا تنتقل إلى مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ، وهي مسألة جوهرية تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها في تعريف « فرجيليوس فيم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية ، وأقاموا قواعد الاخلاق على أساس الدين .

فاغرض كانط للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد لآخلاقه ولفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بمسدد تلك المسألة بين الاخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الاخلاقية طالما كانت على اتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التي قدمها « علم اللاهوت » والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها في رأيه تنقسم بالجمود ، ولا تتاح مقتضيات التقدم ، ولا تتماشى مع نتائج البحث العلمي أو الوضعي (٢٢)

وحاول « كونت » استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقا وضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقي . ولقد أعلن تلميذه النجيب « اميل دوركايم » في كتابه عن « التربية الاخلاقية *L'Education Morale* » أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام للاخلاق عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى البيانات المتزلة . بحجة أن أهم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هي أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بمصلحة الفرد البدائي بالآخر ، ولكنها جميعا تفسر علاقة البدائي وواجباته نحو الآلهة . (٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الاخلاق بالدين في المجتمع اليوناني ، وفي المجتمع المسيحي القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، يضمن للاخلاق احتراماً ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم برده من تحدته نفسه في الخروج عليها . وذهب دور كايم - الى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الاخلاق ، فهو لا يؤسس الأخلاق بقدر ما هو رباط ضامن لها وأساس حماية . فالنظام الأخلاقي لم يشرع للآلهة وإنما شرع للناس في المجتمع . (٧٤) ولقد ازداد استقلال الأخلاق قوة بعد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتي يقلل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الديني للأخلاق ينحل شيئا فشيئا مع مضي الزمان والتاريخ . ويقول دور كايم «إننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأنا لا نفعل سوى أن نتابع مجرى التاريخ .

ويبغني أن لا ننسى ، أن الدين والأخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة ، إذن الإله - وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضا الضمان الأعلى للنظام الخلقي . (٧٥) هذا ما يذهب إليه دور كايم .

وليس من شك - من وجهة نظر الفلسفة - أن هناك اتصالاً وثيقاً بين مصادر المشكلة الأخلاقية وأصول المسألة الدينية . على اعتبار أن المسألة الأخلاقية في ذاتها ، إنما تفترض «إرادة» و «سلوكاً» وعلاءً ، كما أن الدين في ذاته هو «إعتقاد» و«إيمان» و«معرفة بالمطلق» فلا يمكن للمشكلة الأخلاقية إلا أن تنجر المشكلة الدينية .

وما يعنينا من وجهة النظر الفلسفية، هو مسألة مناهج الأخلاق والدين،

في عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان. وتلك هي المشكلة الحاسمة التي قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق. حيث أن الأخلاق يدرسها الاجتماعي من زاوية «النسبي» و«الوضعي»، ويدرسها الفيلسوف من زاوية «المعياري» و«المطلق». ومن هنا يعتمد النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى «الكلية» دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة. ويجعل هذا التطلع إلى الكلية في أكل صوره، في «صين الواجب» والقوانين الآمرة لدى مدرسة كانط. بقصد قيام «قواعد مطلقة» لما ينبغي أن تكون عليه الإرادة الخيرة والسلوك الانساني الحق.

وعلى هذا الأساس أصدر كانط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين آمرة مطلقة، وكأنما يشرع كانط لأخلاق الانسانية جماء.

ولم يردد «رينوفييه Renouvier» بهذا الاعتبار المطلق، من أن يوازن بين «الأخلاق» من جهة «والرياضيات» من جهة أخرى. فهو يقول في فقرة هامة من كتابه «علم الأخلاق Science de la Morale»:

«إنه يوجد شيء مشترك بين الأخلاق  
«والرياضيات. وهو أنهما لا يوجدان في  
«صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم  
«محضة خالصة. فان التجربة والتاريخ هما  
«أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق مما يمد  
«الطبيعة، عن تحقيق الأفكار الرياضية تحقيقاً  
«دقيقاً. ورغم ذلك، فان هذه القوانين وهذه  
«الأفكار هي أشكال عقلية ضرورية أيضاً»



« هذه ضرورية من أجل تنظيم الجواس ، »  
« وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة »  
« ومن أجل الحكم . » (٣٦)

ويتضح من هذا النص أن « رينوفييه » يظل أميناً على التقليد  
الكانطى ، حين نجدته يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة  
والتاريخ من جهة أخرى . ف يرى أن الأخلاق هي كالمبادئ تتمايز عن  
الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر  
الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشرعوا لأخلاق الانسان المطلق ،  
الانسان الفرد المجرد الذي نراه في كل زمان ومكان . الأمر الذي دفع  
« سبينوزا Spinoza » إلى أن يكتب أم كتبته عن « الأخلاق Ethics »  
ليعبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ، في صورة « تعريفات definitions » ،  
« ومسالمات Postulates » ، و « قضايا أولية Axioms » ، تماماً كما فعل  
« إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضيات . (٣٧)

ولذلك لم يتقيد « سبينوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما  
يتحرر حكم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا ينشغل بالاحداث من حوله ،  
فنشاهد هذا « الحكم السبينوزي » وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى  
حال » ، وينتقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهي تلك المعرفة التي  
تصدر عن الاحساسات والمشاعر والفرائز ، إلى تلك المعرفة التي من النوع  
الثاني ، ويراد بها تلك « المعرفة الحدسية » الصادرة عن « الحدس العقلي

تم ينتقل أخيراً ويتقدم إلى حال للعرفة من النوع الثالث ، وهو ما يسميه « سينوزا ، Scientia Intuitiva ، تلك للعرفة التي تصدر عن الحب العقلي والقيطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة في بلوغ الخلود . (٢٩) حيث أن «الانسان الحر» عند سينوزا هو ذلك «الانسان الفاضل» والأخلاقي الأسمى مثل الذي يصحر من كل علائق البدن ، ولا يحيا حياة «العبيد Slaves» الذين أنغمسوا في جهالة الخرافة وشهوة الغرائز ، فالعبد عند سينوزا هو ذلك الانسان الذي أستهوته الغريزة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الانسان الحر Free Man فهو الذي استطاع أن يصحر من شهوته ، فيجرد ذاته عن الهوى فأصبح حراً طليقاً (٣٠) من كل قيد أو حجاب .

وتمثل فضيلة «الانسان الحر» في المحبة ، حيث .أن الكراهية حجاب ، وهي أم الرذائل عند سينوزا ، والانسان الحر لا يحقد ، لأنه تحرر تماماً من حجب الكراهية والهوى والرغبة ، وإندفع نحو غاية واحدة تتمثل في تحقيق الخير والمحبة . (٣١)

هذا مثال من أخلاق الفلاسفة ، الذين يشرعون « للانسان المطلق » ، وما يعنينا من ذلك أن أخلاق الفلاسفة كما وجدناها عند « سينوزا » ، و « كانط » ، و « ريتوشيه » هي أخلاق «الانسان بما هو إنسان» ، وهي الأخلاق المطلقة التي تضع المعايير والقيم ، والتي تشرع للانسان في كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من الطفقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهي ليست مطلقة ، وإنما تتسم بالوضعية والنسبية ، فما هو أخلاقي وفاضل من ثقافة ما ، قد لا يعد كذلك بالنسبة الى ثقافة أخرى . ولذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الاخلاق المطلقة ، كما اعترض أيضاً أصحاب النزعة التاريخية على حرص فلسفات الاخلاق

على تجرييد الانسان ، ونزعه عن سياق التاريخ ، وأنكروا فصله أو عزله عن اطار الزمان . حيث الان الانسان لا يعيش في عزلة عن بنية الزمن والتاريخ والتجربة . فاعترض التاريخيون على أخلاق الفلاسفة ، تلك التي تنفاض عن أعراض الزمان والمكان ، وذهبوا إلى أن واقعهم الأخلاق أنقسم مثل «أرسطو» و«سينوزا» و«كانط» ، إلغاهم بشر يعيشون في تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد في كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ، ما يعبر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التي صدرت عن واقعهم التاريخي والاجتماعي . فلم يتجرّد «ديكارت» عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، ووضع العالم بين قوسين ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرّد عن شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسي المذهب ، تلميذ اليسوعيين النجيب (٣٢) .

إن «ديكارت» رغم الشك في ذاته وفي العالم - يحفظ دون شك « بذاته التاريخية » التي تتمثل في صورة إنسان وفيلسوف فرنسي ، يعبر عن فلسفة القرن السابع عشر ، ويحفظ بصورته الانسانية التي يمكن أن « نجعلها » وأن نكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفلسفية . ولذلك كان الزمان التاريخي عند «ماتهايم» هو الذي « يخلق الفكر » ويفسر مختلف الفلسفات ، ويضع القيم الاخلاقية التي تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بلسق ثابت من القيم والتصورات (٣٣) ، على ما أشرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب \* .

ولذلك ، فإن «القيم الاخلاقية» لا توجد خارج التاريخ ، وإنما هي وليدة عمليات التاريخ ، وتتصل بالوجود الانساني الكامل . فالقيمة الحقيقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزماني المتصل بالوجود الانساني ، والمرتبط بالوضع الطبقي والاجتماعي . حيث أن القيم التي ينهض بدراستها علم الاجتماع ، هي قيم موضوعية objective values تصدر عن المجتمع والتاريخ ، وعن نظرتنا

---

(\*) دكتور فابري محمد اساميل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الثاني - صفحات

إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهي ليست بالتالي قيا ذاتية ، كذلك التي حدثنا عنها الفلاسفة ، فهذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماما عن تلك القيم الاجتماعية الحية، الصادرة عن بنية الحياة ، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن احتكاكنا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢١) .

ولذلك يقول « ويرنر ستارك » Werner Stark «إن هذه القيم التاريخية، فوق أنها قيم موضوعية ، هي أيضا قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعي ، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فإنها قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٢٢) .

واستنادا إلى هذا الفهم التاريخي والاجتماعي ، أصبحت «نسبية القيم» بمثابة حادث واقع لا يصبح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون. وتحولت الأخلاق من مجال «الواجب» و «المطلق» إلى مجال «الحادث» و «النسبي» ومن ميدان «ما ينبغي أن يكون» ، إلى دراسة «ما هو كائن بالفعل» ، وأصبحت القواعد الأخلاقية عند «دوركايم» و «لېفي بريل» و «البييرلتييه» واقعا معطى ، يخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمي .



وختاماً - بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع في ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول في الفصل الثاني ، أن نناقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسموها في

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية . فعالج «دور كايم»  
«مشكلة القيم والأحكام التقويمية» ، ودرس مشكلة الإرادة والإلزام  
و«الواجب» إستناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج «لوسيان ليفي بريل»  
مسألة «المعياري والنسبي» في الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، وناقش  
مسألة «الضمير الخلقى ومحتوياته» ، ودرس مسألة «الزمان والمكان» في  
الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكل «البير بايه Albert Bayet» وجهة النظر الاجتماعية  
الوضعية، حين جزم مبادئ النزعة للوضعية في الأخلاق، وبصوغها في منهج  
علمي لدراسة الظواهر الأخلاقية ، في ضوء نزعة أو موقف موضوعي خالص  
وسنحاول في الفصل الثالث - أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ،  
بالإشارة إلى النظرية التوهمية، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم»  
من وجهة النظر السوسولوجية .



## الفصل الثاني

### المشكلة الأخلاقية

- \* فكرة الواجب بين «كانط» و «دوركايم» .
- \* مبدأ استقلال الإرادة .
- \* مشكلة القيم والأحكام القيمية .
- \* «المعاري» و «النسبي» في الأخلاق .
- \* مشكلة الإنسان والضمير الخلقى .
- \* «البيربايه» ودراسة الظواهر الخلقية .





حين افتتح « جورفيتش Gurvitch » كتابه عن الاخلاق النظرية وعام العادات الخلقية *Morale Théorique Et Science des Moeurs* يقول: إنه ليست هناك مشكلة نارت حولها المناقشات ، واكتفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثار صراعا رهيبا بين وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق .

حيث حارت المسألة الاخلاقية وترددت بين « الاخلاق النظرية » وهي أخلاق الفلسفة ، التي أطلق عليها ليثي بربل إسم « ما وراء الأخلاق *Metamorale* » ، وبين علم الاجتماع الاخلاقي أو ما أسماه ليثي بربل أيضا - بعلم العادات الخلقية *La Science des Moeurs* (٣٦) .

ولقد قسم « رينيه لوسين René Lesenne » في كتابه « رسالة في الاخلاق العامة *Traité de Morale générale* » ، قسم مدارس الأخلاق التي اضطرعت في الفلسفة ، إلى ما أسماه « بأخلاق اللذة *Morales Du Plaisir* » (٣٧) . عند « أرسطيب » و « أبيقور » ، وأخلاق المنفعة *Morales de L'intérêt* (٣٨) عند « بنتام » و « ميل » ، ثم الاخلاق النفعية التطورية *L'utilitarisme* عند « هيربرت سبنسر » .

ثم أشار « لوسين » بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الاخلاق الغيرية *L'altruisme* (٤٠) عند كونت ، والاخلاق الوضعية السوسيولوجية *La Positivisme Sociologique* عند « إميل دوركايم » و « لوسيان ليثي بربل » (٤١) .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الاخلاقية في الفلسفة اليونانية كمسألة سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادئ عملية ، ولذلك جعلت الأخلاق

السقراطية من «الفضيلة علما» ومن «الزبيلة جهلا». الأمر الذي دفع «إميل  
بونرو Boutroux» أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم  
الأخلاق . (٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الاخلاقية عند اليونان ، في وسائل غائية ،  
لتحقيق السعادة أو للغاية المثلى للإنسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق  
الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا اخلاق اللذة عند «أرستيب Aristippe» وتجلت  
ونضجت عند «أبيقور Epicure» . ولقد اتجهت الاخلاق في الفلسفة  
الحديثة اتجاها تفعيا عند «هوبز Hobbes» و«هلفتيوس Helvétius» ،  
وتكلم النفعيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت  
الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة ، فاستندت أخلاق «دافيد هيوم» إلى فلسفة  
اللذة والألم ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان . فالخير هو ما يجلب اللذة ،  
والشر هو ما يجلب الألم ، لأننا نتجه بمواطفتنا نحو اللذ ، ونبتعد عن  
المؤلم . (٤٤)

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند «هيوم» ، مما يسميه بالحاسة  
الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز  
الانسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التعاسة ، ومن ثم كانت تلك  
الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية  
Sentiment of Humanity . (٤٥) .

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند هيوم ،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئاً عن مفهوم «الواجب Le Devoir»، أو «الالزام الخلفي»، أو الإرادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط . حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديدة بالنظر ، وحين اعتبر «الواجب والالزام» والصواب والخطأ ، من الأفكار الاخلاقية الرئيسية . حيث أن الانسان الاخلاقي عند كانط هو ذلك الانسان الذي يمتاز بالارادة الخيرة أو بالنية الطيبة ، التي تدفعه نحو فعل الخير طبقاً للواجب ووفقاً للقانون الاخلاقي . (٤٦)

ولا يصدر الفعل الاخلاقي عند كانط إلا عن إرادة خيرة ، كما أن من طبيعة الإرادة الخيرة أنها تترع دائماً نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطأه إنما يستند اما الى ارادة الخير او ارادة الشر ، أي ان طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلاً على طبيعة الدافع الاخلاقي أو « النية » .

فهناك أفعال ارادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى مبدأ principe . (٤٧) . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى انسان نظراً لبؤسه أو فظاعة حاله ، فإن هذا الفعل الارادي الخلفي ، يستند أصلاً إلى دافع الشفقة . ولكنني إذا أردت العمل طبقاً للإرادة الخيرة ، التي هي «ارادة العمل بمقتضى الواجب» ، فأنني أقوم بواجب الاحسان لا بشيء إلا أنه الواجب ، ومعنى ذلك أنني أقوم بهذا الفعل الارادي الخلفي ، تبعاً لقانون مطلق ، واستناداً لمبدأ أخلاقي عام .

والواجب عند كانط - قانون - وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو « القانون الرئيسي الذي يفرضه العقل العملي

الخالص « Loi fondamentale de la Raison pure pratique » انه من قبيل المسلمات الرياضية *Pastulates mathématiques* غير قابل للبرهنة ، لانه من فرض العقل العملي الخالص - الذي يحتم الواجب بقوله : « تلك هي ارادتي ، وذلك هو أمري *Sic volo, Sic Jubeo* » (٤٨) « إن واجبي هو الا أسرق ، يجب أن احترم هذا الواجب لانه هو الواجب ، ولأن العقل العملي هو الذي أمرني بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هي السكينة والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف ، إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما في كل زمان ومكان . فلنعمل وفقا للارادة الخيرة ، ولننظر إلى الانسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كأنط إلى فكرة إرادة خلقية ، هي «إرادة الواجب» ، وهي إرادة مشرعة تصدر القانون الكلي المطلق ، وتلك هي ميتافيزيقا كأنط في الـ«خلاق» ، وفلسفته في الواجب .

\* \* \*

ولقد اعترض الإجتاعيون على تلك الـ«خلاق» الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كأنط للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التي يتسم بها القانون الأخلاقي . وذهب الإجتاعيون إلى أن الاخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة ، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستنادا إلى تلك الاسس الوضعية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتاعي في دراسة الاخلاق .

تلك الأصول والقواعد التي أرساها « أوجست كونت » واكملتها جهود «دور كايم» وكتابات «ليفي بريل» و «اليربايه» ، حيث لم يشغل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية . فانشغل «دور كايم» بمسألة «الواجب والإرادة» ، والتفت «ليفي بريل» إلى فكرة النسبية في الأخلاق والضمير الخلفي ، وأكمل «اليربايه» جهود المدرسة الاجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وضيعة .

#### فكرة الواجب والقواعد الأخلاقية بين «كانط» و «دور كايم» :

ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هي بالضرورة حقيقة اجتماعية ، وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلاً عن سلطة خاصة بمقتضاها نسلك سلوكاً أخلاقياً . ولذلك يؤكد « دور كايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » لفكرة الالتزام الخلفي . حيث أن الالتزام عند « دور كايم » هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) . ولكن « دور كايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة الواجب المجرد ، هي فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة الصالح . فمن المستحيل أن نقوم بفعل ما - مجرد الواجب أو الأمر القطعي - دون أن نأخذ في اعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نمنع الفكر في هذا للمضمون .

إن القانون الخلفي والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دور كايم » عن مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هي أخلاقية « مجردة » . والواجب الكانطي هو «صوري خالص» (٥٢) .

ولذلك رفض « دور كايم » واجبات وقواعد العقل العملي الخالص، وقبل الواجب الخلقي حين يصدر عن المجتمع، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأعظم، الذي عنه تصدر الحياة الأخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتماعية، التي تفرض على الإنسان الاجتماعي إلزاما وقهرا، ومن هنا تنشأ الأخلاقية الاجتماعية، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاؤه فيه.

وفي محاضرة ألقاها « دور كايم » عن « تحديد الوقائع الخلقية »، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي انعقدت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دور كايم: إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين، ينبغي أن نميز بينهما: « مظهر موضوعي objective » و« مظهر ذاتي subjective » (٥٤).

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة، قواعد أخلاقية عامة تنقسم بها الحياة الجمعية، وتسود في حقبة معينة من التاريخ، بمعنى أن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات.

ولكننا إذا تركنا هذه العادة الخلقية العامة جانبا، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة لا حصر له فكل فرد، وكل ضمير خلقي إنما يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماما للأخلاق السائدة في زمانه، حتى يمكننا القول: إن الضمير الخلقي قد يبدو « لا خلقيا » إذا نظرنا إليه من نواح خاصة.

ويقول دور كايم: « إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية، فلا يمكننا من هذين المظهرين، إلا المظهر الأول، لأنه يعبر عن الحقيقة

الخلقية الموضوعية التي تعد مصدرا عاما نستطيع بفضلها أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دور كايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي ، يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات ، التي يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . (٥٥) فالأخلاق إذن ليست الا مجموعة من القواعد الخلقية . علينا أن نلتزم بها ، وأن لا نخرج عليها . وهنا يتفق « دور كايم » مع كانط ، في فكرة « الالتزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الالتزام عند دور كايم إنما يصدر عن المجتمع ، لاعتن العقل كما يقول كانط . كما أنكر « دور كايم » أيضا تلك الجزاءات التي تصدر عن « الفرد » أو التي تنشأ عن « مبدأ اللذة واللام » ، الذي يقول به « هيرت سبنسر » ، وغيره من سائر الأخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن « دور كايم » قد ميز الالتزام الخلقي باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفي رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فإن أخلاق « سبنسر » مثلا ، فيما يقول دور كايم - تجعل جهلا تاما طبيعية الالتزام الخلقي ، حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما » ، وهذا يبدو واضحا في كتاب « سبنسر » عن « التربية Education » في دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الالتزام عند الصوريين والنفعيين ، ولذلك يتابع دور كايم فكرة الالتزام عن كانط ، ويتفق معه في تحميله للفعل الخلقي . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دور كايم ،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا نطعمنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام<sup>(٥٦)</sup> .

ولذلك يختلف دور كايم - مع كانط من جهة أخرى وهي أننا من الناحية السيكولوجية لا نقوم بفعل ما لاننا أمرنا به بحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صداه في نفوسنا . ونحن لا نسمى وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا . وعلى ذلك - ينبغي كما يقول دور كايم - إلى جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية «مرغوبا فيها desired»<sup>(٥٧)</sup> .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، للحقيقة الأخلاقية عند دور كايم ، هي صفة « القابلية للرغبة desirability» أو اجتذاب الفعل الجلي لحواسنا<sup>(٥٨)</sup> . وهذه الصفة فيما يقول دور كايم - هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فنحن نستشعر اللذة ونظهر علينا معالم الرضا في أداء كل عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما يرجع إلى الموضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، وبغيرنا سرور من نوع خاص ، حين تؤدي واجبتنا ، لا لشيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن - أو الأمر الحتمي عند كانط ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية . والواقع كما يقول دور كايم - إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى «الرغبة» و«الإلزام» معا . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا .



ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالالزام الذي يصدر عن المجتمع ،  
كما تمتاز أيضا بأنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال لأعلى الذي يتوق  
إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخالصة - يقول دوركايم : إن الإلزام كصفة  
أولى للقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعي في الأخلاق ،  
أما الصفة الثانية للمساعدة الخلقية ، وهي التي تتعلق « بفكرة الخير » أو  
« السعادة » ، فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالتفسير الكانطي للإلزام الخلقى .

ولقد عالج دوركايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ،  
فيقول : إن الفعل الخلقى يتميز بأنه في ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات .  
وتلك الغايات هي أما « فردية » تعود إلى الفرد ، وأما « جمعية » تعود إلى المجموع .  
ولعل دوركايم قد تأثر في ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى انشغاله  
بدروس أستاذه « فونت Wundt » (٥٩) .

إلا أن دوركايم يرى أن الفعل الخلقى في ذاته مجعول لتحقيق غاية جمعية .  
إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل  
الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هي غاية كل فعل خلقى وهي جمعية بجمية ،  
وليست فردية ، لأن الإنسان للفرد ليس غاية في ذاته ، ومن ثم لا يعد  
السلوك الفردي الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن - قيمة خلقية محددة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية، ولذلك فإن تلك « القيمة الخلقية »، لا بد من وجودها في عالم آخر، يتأيز عن عالم الأفراد، وتصدر عنه تلك القيم، وذلك هو العالم الاجتماعي، حيث أن المجتمع هو «الكائن الجمعي الأمثل»، وهو المثل الأخلاقي الأعلى، وهو غاية الغايات، و « مثال الغايات » .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من «نوع خاص Sui-generis» . وغاية المجتمع، كشخصية جمعية مثالية، تتمدى تلك الغايات الفردية الجزئية، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى . وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك، نسقا من الالتزامات والواجبات فإن المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتمايز كيقينا عن سائر أفرادهِ .

وإذا كان كائنا، قد وضع « فكرة الله » كسلمة خلقية، وافترضها كفرض، بدونه لا تتحقق معقولة الأفعال الأخلاقية، فإن دور كاييم يفترض المجتمع، ويسلم به كسلمة بدونها، لا تتحقق فكرة الواجب، ولولاها لا تقوم الحياة الأخلاقية برمتها . (٦٠) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها التزاهة والاخلاص، ولا تصبح لتلك التزاهة معقولة، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من مستوى القيم الفردية، تلك هي القيمة الخلقية المثلى التي تنجبه نحو كائن متعال هو الكائن الجمعي .

وهنا نجد أن دور كاييم - لا يضع تمييزا فاصلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع »، حيث أن الألوهية في زعم دور كاييم ليست

إلا المجتمع مشخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٦١) .

فالمجتمع الدور كايي هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثلي ، يعبر عن قوة مادية ، وإنما هو مظهر خلقي للقوة ، أي أن المجتمع «قوة خلقية» ، وهو أيضا قوة روحية مثالية تتمدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومهبط القواعد الخلقية ، التي يخلقها ويتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فإن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينا سائر القواعد والم التزامات imperatives . ولذلك يقول دور كايم : لم أجد في كل أبحاثي ودراستي ، قاعدة خلقية واحدة ، ليست نتاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التي نشاهدها في دينا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function في التنظيم الاجتماعي المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك - في أن النثل الأخلاقي الأعلى ، له وظيفته في المجتمع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذي يحقق هذا النثل الأخلاقي على صورته . فالنثال الروماني أو الاثيني ، مرتبط بلا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة في تلك المدينيتين . على اعتبار أنه الخط المثالي الذي يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية في النسق الخلفي برمته ، كما أنه يضيف عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وخاتما - فإن الإلزام الخلفي - في رأي دور كايم ، لا يصدر الا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع - وليس العقل - هو الأمر الحتمي . وهو حين يأمرنا بكون « خارجا عنا » exterior أي أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردي ، كما أن « المسافة الخلقية » التي نشاهدها بين التفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، يجعل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتأيز تماما عن ارادتنا الجزئية . ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الإرادة ، ويناقش أخلاقية الإرادة عند كانط .

#### مبدأ استقلال الإرادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأتي من الخارج ، وتبهت البنا من عالم المجتمع ، ولا نرد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا - أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، ويضعها من الإنسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يمثل في إرادة المجتمع .

وفي الواقع - لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين في قوة تلك الصلة الوثيقة التي تربط الإرادة بقانون الواجب ، والزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالاً تاماً نهائياً ، حين تخضع سلبياً لقانون لم تشعه هي ، وإنما يشره العقل . وتلك هي المشكلة التي أثارها دور كايم بصدد الإرادة - واستقلالها (٦٥) .

فذهب كانط - إلى أن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الأخلاقية ، على اعتبار أن الإرادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فإن ذلك يتعارض مع أخلاقية الإرادة نفسها .

ومنشأ استقلال الارادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير  
الاهواء ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع  
طبيعتها وحدها . فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقي  
بالنسبة إليه كل طابع إلزامي ، وكل صفة آمرة ، ولا يصبح استقلال الارادة  
لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالتزام ؟؟ . يجب كانط بأننا لسنا «عقولا خالصة» ،  
حيث أن لدينا عواطفنا التي تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان  
الواجب . فبينما يتجه العقل نحو «العام» و«اللامشخص» فإن «عواطفنا» تتجه  
نحو «الذاتي» أو «الأناني» وتتعلق بالفردى واللا أخلاقي .

ومعنى ذلك - أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة  
بمثابة حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الاهواء ولذلك فاننا نشعر بأنه  
«ملزم» وبأنه «قاهر» ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا  
الشعور بالضغط والجبرية ، يجوله الشعور بالالتزام .

وهنا يعترض دور كايم - حيث أن كانط لم يوفق ، في حل التعارض  
بين الالتزام واستقلال الارادة ، فلم بفعل كانط إلا أن يعترف بوجود  
ثنائية في طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن «الارادة العاقلة  
*La Volonté Raisonnée*» ، وبحيث يكون المحضوع من شأن العواطف  
والاهواء .

ولذلك يرى دور كايم - أن الالتزام الكانطي ، سوف تكون له صفة  
العرضية *accidental* في القانون الأخلاقي . فليس ذلك القانون «آمرا  
*imperative*» بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالتزام والسلطة والجبر ،

إلا عندما يحدث الصراع بينه وبين العواطف والاهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها فيفرض عليها سلطانه (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطية لا يقوم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقي يتصف بسلطان وافر ، بفرض احترامه حتى على العقل ، فتحن لا نشعر بأن القانون الخلقى لا يتحكم في أهوائنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا في «طبيعتنا العاقلة» Nature Rationnelle (٦٧) .

ولذلك يتساءل دور كايم - عن ذلك الأساس الذي يستند إليه كانط في هذا الفرض الملزم الذي تلزم به الإرادة ؟... إذ أن الالتزام في ذاته - عند دور كايم - عنصر أساسي في كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقلل من حدة الأهواء .

ويقول دور كايم : إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال التام للإرادة ، أن يسلم بأن الإرادة من حيث هي إرادة عاقلة محتمة Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الإرادة الأخلاقية ملكة منزهة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الإرادة لتأثير العالم والوجود والعاريخ . وإنما تنطوي تلك الإرادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطية في الأخلاق ، لأنه اتجاه «صوري منزه» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتماشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التي ترتبط بتلك الإرادة الصورية المنزهة . فهذه الإرادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم ١١ ولكن كيف يتسنى لارادة خارجية عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟ . . وكيف يتأتى لعقل صوري ، خارج عن الأشياء ، أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق ؟؟

إن هذا الحل ، الذي يقول به كانط ، هو في رأي دور كايم حل تجريدي *abstraite* كما أنه جدلي *dialectique* محض . حيث أن الحرية التي يكسبها إيانا ، هي حرية ممكنة منطقيا ، غير أنها لاصلة لها بالواقع ، لأنها لا ترتبط بالجممع والتاريخ .

إن ما يتطلبه الضمير الأخلاقي ، هو الاستقلال الفعلي الحقيقي ، بعيدا عن ذلك الصراع القسائم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إله كائن مثالي ، مؤلف من عقل خالص ، فان عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الأخلاقي .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ، بل موافقة صريحة مستترة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس في ذلك خضوعٌ لأي ضغط ، لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هي « كما ينبغي أن تكون » . ولذلك يقبلها الانسان في ارادة حرة . (٧٠)

ولكن - يقول دور كايم - قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، انما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن تتقبلها قبولاً حراً ، لأننا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذي وجهه دور كايم إلى كانط ، وهو التضييع بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، في سبيل الاحتفاظ بمبدأ استقلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر ،

مع أن الالتزام هو من أخص خصائص القاعدة الأخلاقية . (٧١)

ويجب دور كايم - بأن الشيء لا تغير طبيعته بمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فإن معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا تستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك الحال في علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة السكينة في القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدي مطلقا ، إلى أن نسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فاعلمنا بأن في امتثالنا للقاعدة الخلقية نفعا لنا ، ويؤدي بنا إلى أن نطيع وفق ارادتنا ، ولا أن نعصي تلك القاعدة على الإطلاق .

ولذلك يرى دور كايم - أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية عمياء ، وهي أن نقاد في جهل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهي أن نقاد في حرية وفي علم تام بسببها . وهنا تكون ارادتنا حرة ، وتصبح مصدرا وحيدا لافعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دور كايم مسألة التعارض القائم بين الالتزام والارادة ، ويقدم حلا اجتماعيسا لفكرة استقلال الارادة في الأخلاق .

#### مشكلة القيم والاحكام القيمية :

في محاضرة مشهورة - ألقاها دور كايم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والتي نشرت في عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر في ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عالج دور كايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعاً رئيسياً من مباحث الفكر الفلسفي ، وأعني به « فلسفة القيم *Philosophie de Valeur* » .

ولقد حاول دور كايم - أن يقدم حلاً اجتماعياً لفلسفة القيم ، تلك



الفلسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب، واصططعت فيا بينها لتقسم طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت «الزرعة الطبيعية Naturalism» مع فلسفات النفعيين والترا بطين associationists واتجاهات الوضعيين والمتعالمين Scientistes، وبجمل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى «الموضوع object» وتنسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضا «الزرعة المثالية idéalisme» مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichté والفلاسفة الوجوديين existentialistes، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى «الذات subject» لا إلى الموضوع، على اعتبار أن للقيمة وجودا مثاليا، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية نالته في فلسفة القيمة، وأعني بها تلك الزرعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif. وهي التي توفق بين الزرعة الطبيعية والنظرية المثالية، فترى الواقع معقولا، والمقول واقعا، كفلسفات «لبنز Leibniz» و«شلينج» و«هيجل Hegel» (٧٢)

وما يعنينا من تلك النظرات الفلسفية، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفي، بعددور التفلسفات الحديثة، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال» .

ولقد عولجت فلسفة القيم، من جوانب عديدة، فعالمها «لاندلاند Ialande» من الناحية المنطقية، وعالمها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية، وعالمها Perry من الناحية السيكلوجية، إلا أن دور كايم

ها هنا - يعالجها من وجهة النظر السوبولوجية . (٧٣)  
ويميز دور كايم في محاضراته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع  
Value Judgments and Judgments of Reality » بين الحكم الواقعي ،  
والحكم التقويمي .

يقول دور كايم - حين يستهل محاضراته ، إننا حين نقول « إن الأجسام  
ثقيلة » أو « إن حجم الغاز يطردها إطرادا عكسيا مع ضغطه » فإن تلك أحكام  
أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دور كايم « أحكام  
الواقع Judgments of Reality » (٧٤)

ولكنني حين أقول : « إنني مغرم بالعبد » أو « إنني أفضل الشاي على  
القهوة » ، فإن هذه أحكام الذات ، أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات .  
إلا أننا حين نقول : « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » و « إن لتلك الصورة  
قيمة جمالية عظيمة » ، أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففي كل تلك الأمثلة ، انما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة  
موضوعية ، هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الانسان  
كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه  
من معرفة طبيعية « القيمة الخلقية » ، والاعمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك  
الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمالية  
Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلك التهم حاول دور كايم ، أن يؤكد وجود القيم ، خارج  
الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بمقتضى موضوعية ، قائمة بذاتها

Sui-generis . تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذاتنا ، فأننا نستطيع أن نغير عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام ، يسميها دور كايم « أحكام القيمة Value Judgments » . (٧٥)

وذهب دور كايم - إلى أن النفعيين Utilitarians في الأخلاق ، قد اقتصر راعى على ذلك الاثر الذي تخلقه « القيم » في النفس ، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفسر عمومها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فما يسعد به انسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتباين الانطباعات . ومعنى ذلك - فان مبدأ اللذة والألم ، ليس حتميا في ميدان الاخلاق ، كما ويتضمن في ذاته عناصر هدمه . (٧٦)

ولذلك وجد دور كايم - أنه لكي نتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحققها في « الذات الفردية » . لأنها في رأيه قائمة في « الذات الجمعية Collective subject » . فحسب (٧٧) . وبذلك التفت دور كايم - إلى فكرة « الضمير الجمعي » ، واعتبره مصدراً للقيم ، واهب ضرورتها وكتبتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس للقيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار الجمعي ، عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة :

ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، استنادا إلى أن فكرة «الضمير الجمعي» هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجزئية بعضها ببعضها .

فالمجتمع عند دور كايم - هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الخارس الأمين لكل خير اتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنة تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسيولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها - في رأي دور كايم - بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، بمعنى بها تلك «القيم الاقتصادية» و«الخلقية» و«الدينية» و«الجمالية» ، وهي جميعها من وجهة النظر السيكلوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والأصول . وأن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردّها إلى اصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاختفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ؟ وصدورها جميعاً عن أصل واحد؟ رغم تباينها؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها؟ (٧٩) .

يجيب دور كايم - وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة . يقول:- إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة نافيا لقيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورحمة . فليس «الوقت» إلا حجرا تقام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة «شيئا» أو «حجرا» أو «قطعة من الخشب» ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعي .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات للضعيفة ، التي هي قابلة للقائدة ،

والتي ينقصها عنصر الرهبة أو الانجذاب . ولكنها رغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس كما أن «العلم» ماهو إلا قطعة بسيطة من القماش، ومع ذلك يكافئ رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلقي حتفه في الأود عنها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فإنها قد تساوي ثروة هائلة (٨٠) .

وبهدف دور كايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة، ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك . فليست للأشياء قيمة في ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء قيا موضوعية كامنة في الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لان القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء (٨١) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا في صلتها بحالات وأصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام . ومن ثم يستنتج دور كايم، أن القيم الخلقية ، هي «قيم وقيمة Temporal Values» من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعي العظيم ، الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضائرتنا ومشاعرنا (٨٧) .

وكا رد دور كايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية في القيمة، نجد أنه أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دور كايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في « الشيء » ، وليست كامنة في الواقع الامبيري ، أو المصدر

الموضوعي ، فهل يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعي ؟

يجيب دوركايم - أن تلك هي نظرية الفلاسفة التي صدرت مع أخلاقيات «رتشل Ritschl» وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهي كامنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها و كليتها عن طريق « التعدي » تعدي التجربة Transcending experience بادراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » حيث أن للفرد المجرد ، قدرة على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذي يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفي عليها معقوليتها ومفزاها . (٨٣) . تلك هي فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن يذهب دوركايم - إلى أن هناك شيئا نفعيا أو تجريبيا يمكن في أعماق الأزعة المثالية idealism . فمن المؤكد أن الانسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغي أن لا نذهب بعيدا حتى نؤمن بالمطلقات . فان هناك في رأي دوركايم ، ما نتمننا من الايمان بالمطلق الميتافيزيقي ، والذهاب فيها وراء الغيبيات . ومن ثم ينبغي أن نتساءل عن مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التي لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون - بوجود «عالم المثل العليا» ، وهو عالم مفارق لأنه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيها يقول دوركايم - لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعي .

والخروج من هذا المأزق، ينبغي أن نخرج عن نطاق ذاتنا ، حيث أن القيمة لا تكمن في أعماقنا، وإلا لكأنت واحدة في كل زمان ومكان، ولكننا نهبدا مختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فإن «المثل الأعلى الروماني»، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا نعتبره مثلاً أعلى، بل قد يكون عمل الازدراء والاستهجان. ومعنى ذلك أن معيار القيم، هو معيار متغير ، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دوركايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغي الالتفات إليها والاعتماد بها .

ولكن لماذا نخشى التعرض « للمثل الأعلى »؟ فلا نجاسر على خدش القيمة في ذاتها؟. هل لا ننؤمن بالمثال الأعلى والقيم ؟ استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الألوهية Divinity ؟ (١٨)

ولكن فكرة الألوهية - في زعم دوركايم - هي الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله في ذاتها ، هي في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولة ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفي حاجة إلى ما يثبتها ، حين يؤكدها «مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا في المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التي تركز إليها الحياة الأخلاقية Le Foyer d'une vie Morale . حيث تركز فيه السلطة المحلية (٨٥) وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، التي تحقق «ملكاً لله» على الأرض . (٧٦)

فالمجتمع هو «الكائن المطلق»، وهو الله حين يتجلى في روح الجماعة لأنه

قوة متسامية، وقيمة متعالية» تحقق غايات انسانية ومثل جمعية (٧٢). وهذا هو السبب الذي من أجله ، يسمو الانسان على فرديته ، ويتعدى وجوده الذاتي ، ليشترك في صورة أعلى ، وينخرط في الوجود الجمعي ، فيحقق مانسميه « بالشاركة الوجدانية » التي تتمثل في تلك المشاعر السامية التي تؤلف بين بني البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بني الانسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق في عقل الانسان أو تجربته الفردية ، وإنما يأتي هذا الرباط الاخلاقي ، من مصدر جمعي أسمى ، هو المجتمع الذي هو الكائن الاثمل الذي عنه تصدر القيم الاخلاقية . (٨٨)

ولا يمكن - في رأي دوركايم - أن تقوم للجمع قائمة ، دون خلق القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هي الاسس الوجودية التي يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال في تصورية « هربرت سبنمر » البيولوجية - مجرد « كائن عضوي » يراه في حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يفترض دوركايم - ويرى أن الكائن العضوي ، ليس جميا بلا روح ، وإنما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل في روح المجتمع الحاملة للقيم والمثل العليا ، والتي هي في ذاتها تأليفات اجتماعية من الافكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والتفاعلية والقوة . إذ أنها بالضرورة « قيم ديناميكية » لما وراءها من قوى جمية تسندها وتثبتها وتدعمها .



وخلاصة القول - لقد ألقى علم الاجتماع الدور كيمي ضوئاً على مسألة «الواجب» و«الارادة» و«القيم». تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي، استناداً إلى دراسة الواقع الاجتماعي. على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد، هي كلها ظواهر اجتماعية (٨٩) وليست في ذاتها إلا انساقاً من القيم أو المثل، التي تعالج في علم الاجتماع كأنساق طبيعية، على ما يفصل العالم الطبيعي بصدد الظواهر الفيزيائية.

#### «المعياري» و«النسبي» في الأخلاق :

لا شك في أن أخلاق الفلسفة إنما تحاول أن تحدد لنا «قواعد للعمل Régles d'action» بمقتضى العقل وتلك هي وجهة النظر المعيارية Normatif أو الغائية finaliste، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبغي أن نكون عليه أخلاقياً بوضع «معايير» للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية. وذلك هو الاتجاه المعياري الفلسفي في الأخلاق. (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم «الأنثروبولوجيا» و«الأنثولوجيا» والدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية الحقلية؛ قد جاءتنا بمبادئ هامة لا تتأخر أدت إلى الالتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعي والجوانب الثقافية، التي تكن في أعماق الحقيقة الأخلاقية، استناداً إلى ما نشاهده من قابلية النظم الأخلاقية للتغير في الزمان والمكان.

ولقد أكد «رينيه ديكارت» هذه الفكرة، حين يقول في مقاله عن المنهج: ما أعظم الاختلاف الذي يحدث في طبيعة الإنسان، إذا قدر له

بدلاً من أن يشأ ويتعرض منذ أحداثه بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين . (٩١)

ولذلك - تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ الإيمان مع علماء الاجتماع والاثروبولوجيا الاجتماعية ، بمبدأ قابلية التغير في الزمان والمكان ، وأنهى الأمر أخيراً بانتصار وجهة النظر النسبية ، وإخفاق وجهة النظر المعيارية . ولذلك - وجدنا « لوسيان ليفي بريل » قد هاجم الأخلاق المعيارية هجومًا عنيفًا لا هوادة فيه . وافترض أن مبادئ الأخلاق النظرية أو « ماوراء الأخلاق Metamorales » إنما تعارض بعضها بعضاً ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات . (٩٢)

واستناداً إلى ذلك التعارض القائم في أخلاق الفلاسفة ، أنكر ليفي بريل هذا الاتجاه المعيارى في الأخلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبى أو الوضعى ، وأن يحقق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية ، فأقام ما أسماه بعلم الظواهر أو العادات الأخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر « ليفي بريل » هي أخلاق عقيمة مجذبة . حيث لا نجد في ميتافيزيقا الأخلاق إلا صراماً رهيباً بين « الرواقية » و « الأبيقورية » ، وبين « الفرية » و « الانانية » ، وبين أخلاق اللذة والمنفعة ، وأخلاق الواجب والعقل . (٩٣)

ولذلك رفض « ليفي بريل » معيارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظراً لعقمها وعدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الأخلاق المعيارية ، وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية .

حيث أن علم الاجتماع الاخلاقي ، يؤلف نوعا من الفيزيكا الاخلاقية  
Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف  
المعصور وفي سائر المجتمعات والثقافات (٩٥).

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هي بمثابة صلب  
البحث الوضعي في علم العادات الاخلاقية ، ذلك العلم الذي يدرس الحقيقة  
الخلقية على أنها إحدى «الوقائع الاجتماعية» أو «الاحداث الفيزيقية» (٩٦)  
ونظراً لتلك الموازنة التي أقامها « ليثي بريل » بين العلم الاخلاقي ،  
والعلم الطبيعي ، فإنه يستند إلى أن الظواهر الاخلاقية إنما تخضع لقوانين  
ثابتة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الاخلاقية، تنقوض  
القواعد والمسلّمات ، التي تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية،  
تفاوتت بتفاوت واختلاف الزمان والمكان . (٩٧) وإذا ما كانت العلوم  
الطبيعية تستند إلى الرياضيات، فإن مجال البحث في علم العادات الاخلاقية ،  
يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ . (٩٨)

واستناداً إلى ذلك القهم - ذهب « ليثي بريل » إلى إمكان قيام العلم  
الوضعي والنسبي للاخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين  
الاخلاقية التي تحكم مختلف الظواهر الخلقية .

وبذلك انتهى « ليثي بريل » ، إلى هدم التصور التقليدي للاخلاق ،  
ورفضه لمعيارية القواعد والمسلّمات الخلقية، مستنداً في ذلك إلى قواعد  
العلم الوضعي ، التي ليست إلاوصفا موضوعيا للاحداث والظواهر الخلقية  
كما هي قائمة بالفعل ، دون أن تتقيد بصور «ما ينبغي أن يكون» .

وبذلك أنكر « ليفي بريل » تلك العمومية والضرورة التي تتعلق بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم الأخلاقية ، وحاول « ليفي بريل » بذلك الموقف أن يحل علم العادات الخلقية ، بدلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلاسفة ، تستند إلى وجهة النظر للمعارية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تنقيد بوجهة النظر النسبية .

واقدرت المعارضات والانتقادات التي أثارها « فوييه » و « بيلو Belot » و « بارودي Parodi » ( ٩٩ ) . بصدد احلال « علم العادات الخلقية » . محل « الفلسفة الخلقية » . فرأى « فوييه Fouillée » أن إتجاه « ليفي بريل » النسبي ، إنما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم أخلاقا ، فهو يهدم دون أن يشيد أخلاقا جديدة ، حيث أن « علم الظواهر الخلقية » ، الذي يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لا يستطيع أن يحل بدلا منها . فالأخلاق إذن باقية . ( ١٠٠ )

إلا أن « ليفي بريل » قد رد على فوييه ، زعمه أن علم العادات الخلقية إنما يهدم الأخلاق ، دون أن يحل محلها . فيرى « ليفي بريل » على العكس من ذلك ، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحل محل الفلسفة الخلقية ، دون أن يكون في حاجة إلى هدمها . فهو يحل محلها ، لأنه يرفض الاستمرار في استخدام المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات « الواجب » و « المنفعة » و « الخير » . ولأن العالم الوضعي ، لا يفكر تفكيرا نظريا تأمليا في المعاني ، وإنما يتوكل المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى « ليفي بريل » أنه لا ينبغي أن يكون التفكير النظري في الأخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الموت » ، أو « علم وظائف الاعضاء » ، أن يكون « منسجا » مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » كالحياة نفسها ، فإن رسوم أحد كتب « علم الحياة » إذا ما استرعيتم إليها النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحوية » التي تعبر عن تفصيلها . ( ١٠١ )

ولذلك سنألف - على حد قول « ليفي بريل » الان نجد في علم العادات الاخلاقية ، صنوفا من التفكير القياسي المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الاخلاقيين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العلمية عن الاجتماع البشرية ، ونرى رسوما بيانية إحصائية ، وجداول اعداد ، وكل ما يبدو من الوهلة الاولى ابعد ما يكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الاخلاق » . على اعتبار ان الاهتمام الوحيد ، الذي يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو ان يجعل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على انها اشياء - كما يقول دور كايم . ( ١٠٢ )

وختاما - فإن المسألة التي ينهض بها علم الاخلاق التقليدي ، وهي في نظر « ليفي بريل » معيارية الاخلاق ، وبمحت ما ينبغي ان يكون ، قد رفضت ، كي تنحصر فقط في « النسبي » أو « الوضعي » بدراسة الظواهر العقلية كما توجد ، ومعالجتها على انها « ظواهر طبيعية » . وذلك من طريق الالتفات فقط إلى ما هو قائم بالفعل في سائر الثقافات والمجتمعات . ( ١٠٣ )

مشكلة الانسان والضمير الخلقي :

لما كانت اخلاق الفلاسفة معيارية ونظرية ، فهي تنحرف في زعم « ليفي بريل » عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الاخلاقية ، كما انها اجمدت عن النظر

إلى القواعد المسلمات الخلقية على أنها « واقع معطى Donné » يخضع  
لمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمي .

وبعد أن انتقد ليثي بريل ، للنهج الفلسفي في دراسة الاخلاق ، وجد  
أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكن في فرضين أساسيين عني « ليثي بريل »  
بتنفيذها :

ويتمحور الفرض الأول ، في « أن الطبيعة الانسانية ، تظل على  
حالتها دائما في كل زمان ومكان . *La Nature Humaine* .  
(١٠٤) » *est toujours identique à elle - même, en tout temps et tout lieu.*  
بمعنى أن هذه الطبيعة الانسانية إنما نعرفها معرفة كافية ، إلى الدرجة التي  
نستطيع معها أن نحدد قواعده السلوك المناسبة ، في كل ظرف من الظروف .  
ولقد افترضت كل للذاهب الاخلاقية - في زعم « ليثي بريل » صدق  
هذا المبدأ ، وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذي تذهب فيه مدرسة  
الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقا ، لكل كائن حر عاقل ، وتقنن  
القانون الذي يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليثي بريل » - على هذا المبدأ الفلسفي ، الذي يجعل  
من « الانسان على العموم *L'homme en Général* » (١٠٥) موضوعا من حيث  
المبدأ للتفكير الاخلاقي برمته . حيث أن فكرة الانسان للطلق أو العام ، هي  
فكرة مجردة وليست علمية . وانما يأخذ علم الاجتماع بالانسان الواقعي  
التاريخي أو الانسان في ضوء الوجود الاجتماعي .

ولذلك حاول « ليثي بريل » أن يبين إلى أي حد يبتذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام ، التي يستند إليها علم النفس وعلم الاخلاق النظري ، على الرغم من أنها فكرة مجدية ، وترتبط على نحو شعوري بعقائد دينية ، يشاهدها علم الاجتماع في كل مكان . وهي تلك الفكرة القائلة ، بوجود المبدأ الروحي الذي يعيش في البدن ، ويبقى خالدا بعد الموت . ويرى ليثي بزيل أن تلك الفكرة التي نعتقها عن الانسان العام ، قد نتجت أصلا عن تلك المبادئ الروحية والدينية . <sup>(١٠٦)</sup>

وإعترض ليثي بزيل على تلك الفكرة ، حيث أن الفكر الوضعي لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الاخلاق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك ، انسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . <sup>(١٠٧)</sup> حيث تشهد التجربة الحقلية ، بأن الانسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تناسى الفلاسفة أن الانسانية ليست واحدة ، وإنما تتخذ في حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فإن حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، نسبية القواعد الخلقية والمعايير العقلية ، في شتى المجتمعات والأزمنة . وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة ، وتؤكد لها نتائج علم الانسان الاجتماعي المقارن أو الأنثروبولوجيا المقارنة *« L'anthropologie comparée »* .

ولذلك حاول ليثي بزيل - أن يستعيض بفكرة الانسان العام

L'homme en général ذات المعنى الكلي المجرد، إلى فكرة «الإنسان الفعلي المعطى في الواقع الحي *L'homme donné dans la réalité vivante*» (١٠٨).

وهكذا رفض « ليفي بربل » المسئلة الأولى ، أو الفرض الفلسفي الأول من الفروض النظرية لـ «خلق الفلسفة . أما عن الفرض الثاني ، فمؤداه ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات » الضمير الخلقى ، تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة الاجزاء *Le contenu de la Conscience Morale* *forme un ensemble harmonieux et organique* (١٩).

واستنادا إلى ذلك ألبدأ النظري ، توجد علاقات منطقية ، لا يرقى إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التي يعلينا علينا الضمير الخلقى. ولذلك كان لهذه الوحدة المتسقة في محتويات الضمير الخلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة في النسق النظري لـ «خلق الفلسفة . وهذا هو السبب الذي من أجله يكتفي كائط - على حد تعبيره - بالاستماع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه في تشييد الـ «خلق» .

ولقد رفض « ليفي بربل » - أيضا هذا المبدأ الثاني من مبادئ الـ «خلق المعيارية ، فليس الضمير الخلقى وحدة عضوية متجانسة الاجزاء . حيث أننا إذا فحصنا - محتويات ذلك الضمير - فحسبنا موضوعيا - لوجدنا أنه من العسير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدة العضوية المتجانسة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأنها في صراع ، ويلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى تحل وتنضم في بنية الضمير



تلك العناصر الجديدة، ولا يتم هذا التغير دون إصطدام بين محتويات الضمير،  
في إستبقاء البعض، واستبعاد البعض الآخر. (١١٠)

وهذا هو السبب الذي من أجله يعلن ليثي بريل - أن إنسجام محتويات  
الضمير، إنما هو أمر ظاهري، وليس إنسجاما حقيقيا، حيث أن هناك  
ما يسميه «بتنازع الواجبات *conflits des devoirs*» تلك الواجبات الأخلاقية  
التي تتصارع في بنية الضمير.

ولقد حاول أصحاب الفلسفات والنزعات الأخلاقية، هؤلاء الذين  
التفتوا إلى مسألة «تضارب الواجبات»، فحاولوا تفسير هذا التنازع في  
الواجبات، عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التي لا يملك الإنسان  
تغييرها، أو قد يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد  
التعارض بين الواجبات العادية.

وتلك تفاسير يرفضها جميعا «لوسيان ليثي بريل»، حيث أنه يفسر هذا  
التضارب بين الواجبات، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة في بنية الضمير  
الإنساني، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلا عن «التناقض الداخلي»  
الحادث بين «محتويات الضمير».

ذاك التناقض الذي يصدر عن تعارض العناصر المتضادة التي توجد في  
ضمير الإنسان، حيث تجذبه وتمزقه مختلف الإلزامات... ومن هنا تتصارع  
وتتضارب محتويات الضمير، وتمزق وحدته العضوية. (١١١)

وذهب «ليثي بريل» إلى أننا لو حللنا الضمير الخلقى لأحد التباء  
الفرنسيين في القرن الثالث عشر. لوجدنا أن هذا الضمير يحتوي على عناصر

من أصل جرمانى ترتبط بعقائد وعادات الشعوب التي احتلت « بلاد الغال »  
« La Gaule » .

وكذلك قد يحتوي هذا الضمير الفرنسي على عناصر من أصل مسيحي  
أي شرقي ، وهي عناصر تتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة وطقوس الكنيسة  
الكانوليكية . وقد نثر أيضاً في محتويات هذا الضمير على عناصر اغريقية  
ولاتينية ، ولذلك يؤدي هذا المزيج الاجتماعي من المحتويات الثقافية والعاريخية ،  
إلى « أخلاق إقطاعية » ، أو « أخلاق القروسية » . (١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير ، فكرة خاطئة من وجهة  
النظر الاجتماعية والتاريخية . (١١٣) وعلى هذا الأساس يرى ليثي بريل ،  
أن هذه المسألة الثانية من مسلمات الفلسفة الأخلاقية ، ليست أمراً أساساً من  
المسألة الأولى التي تتعلق بفكرة الإنسان الكلي ، ومبدأ الطبيعة الإنسانية  
التي نظل على حالها *identique* وتبقى هي دائماً في كل زمان ومكان . وبأنبيار  
هاتين المسلمتين تنهار في زعم « ليفي بريل » ، تلك الفروض النظرية التي  
على أساسها تقوم فلسفة الأخلاق .

« البيرباية Albert Bayet » ودراسته الظواهر الأخلاقية :

إذا كان دور كاييم - بصدد المشكلة الخلقية - قد عالج مسائل الواجب  
والإلزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعية . وإذا كان ليثي  
بريل ، قد هدم للتصور التقليدي للأخلاق المعيارية . فإن « البيرباية » قد  
أكل الانجاء الوضعي في عالم الاجتماع الأخلاقي ، وحاول أن يحقق  
« الموضوعية التامة » في دراسة الظواهر الأخلاقية .

فلفظ بدأ « البيرباييه » كتابه الرئيسي عن « علم الظواهر الخلقية  
la Science des faits Moraux “ بتقد مختلف فلسفات الاخلاق التي تضع  
القواعد الخلقية ، وتشرع للمسألة الاخلاقية حلولاً متباينة، فتارة تبحث تلك  
الفلسفات عن المبدأ الاخلاقي في ذات الله، والارادة الالهية La volonté divine  
وتارة أخرى تضعها في الضمير La conscience « أو في العقل La Raison  
وطورا يكون «الشعور Le sentiment « الانسانى مصدرا أخلاقيا، وطورا  
آخر تكون اللذة ، أو للمنفعة الخاصة أو الجمعية L'intérêt particulier ou  
collectif “ (١١٤).

ولكن الاخلاق عند « البيرباييه » لا تنحل إلى فلسفات، ولكنها تنحصر  
في علم وضعي، وتحقق دراستها في «علم الظواهر الخلقية» ذلك العلم الذي  
يشرح للظواهر الاخلاقية ، ويقتن لها قوانينها العامة ، تماما كما تعالج  
العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفلكية والفيزيكية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيرباييه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع  
الاخلاقي ، ولاشك أنه في ذلك الاتجاه ، يتاج تعاليم المدرسة الدوركايمية،  
فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقة  
دراستها ، ومنهجه في تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقة العلمية الوحيدة ،  
تمثل في حصر تلك الظواهر والقواعد الاخلاقية في قوائم محددة ، ثم  
تصنيفها وتبويبها ، حتى يتسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بإلقاء الضوء على  
أسبابها التاريخية ، ووظائفها الاجتماعية . (١١٥)

وبرى « البيرباييه » أن النتائج التي وصلت إليها جهود دوركايم ،

وكتابات ليفي بريل في علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضعها في قاعدتين أساسيتين :-

الأولى : وهي المدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الاخلاقي هي تحديد قواعد السلوك ، ولقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهي أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالمدول نهائيا عن الفكرة الوهمية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا في مجموعها دون حاجة للبحث العلمي . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التي تخضع لها ، إلا بعد بحوث شاقة وجود مضمينة . (١١٦)

ولقد حاول ليفي بريل في كتابه عن «الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية» أن يحقق مضمون تلك القاعدة الأولى عند «البريايه» ، حين فصل « ليفي بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و« وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » فيما يتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Données يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية - فقد سار « البريايه » على هديها وأخذ نفسه على السير بمقتضاها ، وفي رأيه أن « دور كايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البريايه » بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن « دور كايم » لم يتقيد بتلك الموضوعية العلمية

التامة للاخلاق، لانه عكف مع أنصاره من أمثال « بوجلية Bouglé » و « فوكونه Fauconnet » و « دافى Davy »، على دراسة الحقيقة الاخلاقية .

ولم يستطيع « دوركايم » في رأى « بايه » أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية، وجهة النظر المعيارية . فلقد حاول « دوركايم » في دراسته للظواهر الخلقية، أن يميز بين ما يسميه بالظواهر السليمة normal وبفهمها عما يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هذا العمل الدور كيمي، قد كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو القواعد، والحكم عليها حكما « لا يعمشى مع الروح الوضعى .

ففى كتاب « دوركايم » عن « الانتحار Le suicide » نجده يقول فى فقرة هامة « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه ، يفتى أن يكون موضع الاستهجان والنفور (١١٧) .

*Il faut maintenir le principe, à savoir que l'homicide de soi —  
même doit être réprouvé »*

مثل هذه العبارة - تقرر فى رأى الليبر بايه - مبدأ خلقيا ، دون التوصل إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تغير بطبيعة الحال وتقلل من قيمة المنهج للوضوعى الذى يبنى أن يسود البحث العلمى . ففسد وضع دوركايم - بهذا المبدأ «معيارا خلقيا» دون أن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس فى العلم مبادئ غير مسبقة يبحث أو تحقيق .

ويرى « الليبر بايه » . أننا لا نجد من بين علماء الاجتماع فى العصر

الحديث غير « ليفي بريل » الذي أستطاع أن يتعبرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التي تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك .

فقد إتضح الآن - كما يقول بايه - إن الأخلاق ، وهي مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهي إذن « معطيات التجربة » التي يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث العلمي في دراسة هذه «المعطيات» كما تظهر لنا في المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب «البير بايه» على ذلك مثالا بقوله: إذا قلنا مثلا : «إن السرقة جريمة لا تنفتر» فتلك قضية خلقية نردها منذ أرسطو - ولكن ماذا اعتبرنا السرقة في ذاتها جريمة ؟

التفت دور كايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان La réprobation ، على اعتبار أن السرقة عند دور كايم ، هي موضوع إستهجان يجب أن ننتبهه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذي موضوعه السرقة ، بعد شيئا أخلاقيا سليما chose normale ؟ أم نعده أمرا من الأمور المرضية chose morbide ؟ .

لقد بحث « ليفي بريل » - هذه المسألة بحثا علميا - وحاول أن ينحو نحوا موضوعيا ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده في مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصوغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ؟ وماهى طبيعة ظواهره في سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه الدلائل ، هي ما ينبغي أن يشغل به عالم الاجتماع الأخلاقي : دون أن يتقيد بمبادئ أو بمعايير سابقة ، تشوه البحث العلمى الزريه . (١١٨)

ولكن إذا كان « البيربايه » قد شاع الاتجاه العلمى الموضوعى عند « ليثى بريل » إلا أن بايه لم يتفق مع « ليثى بريل » فى بعض الجوانب ، ولم يتقيد كاية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها . واعترض على « ليثى بريل » قوله إنه من الممكن إقامة « فن أخلاقى عقلى » على أساس فكرة « التعديل » أو « الإصلاح » لـ « وضع الاجتماعى القائمة » بشرط أن يكون نوع الإصلاح أو التعديل ، مستمدا من الطريقة المنهجية التى إتبت فى بحث الظواهر الاخلاقية .

ويرى البيربايه على العكس من ذلك - أن فكرة « الإصلاح » أو « التعديل » ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاهها أو معيارا فلسفيا يرفضه « البيربايه » . لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الاخلاقي ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتمثيلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمعيار ما . ولذلك يخطئ دوركايم حين يعطى لعلم الظواهر الخلقية ، الحق فى الثورة والإصلاح ، بقصد إزالة الاخلاق البالية والتقاليد العتيقة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن « البيربايه » قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدوركايمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادئ والمعايير الفلسفية ، على حين أن « البيربايه » أراد أن يخرج دراسة الاخلاق - كلية - كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا .

ولذلك أخذ « البيربايه » على عاتقه إقامة المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة « بسيطة » في ذاتها، وإنما هي ظاهرة « مركبة »، تحتاج في تحليلها إلى عناية فائقة. ولكننا نتساءل بدورنا: قيم تركيب الظاهرة الخلقية. ؟

أشار « البيربايه » في الفصل الثاني من كتابه « علم الظواهر الاخلاقية » إلى طرق البحث العلمي التي يستخدمها عالم الاجتماع الاخلاقي في دراسة الظواهر الخلقية. وهي ظواهر مركبة، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها عن طريق دراسة للمفردات والصيغ القوية، ومن خلال الآداب والحكم والأمثال ومظاهر الفن، وأيضا من خلال القوانين والتشريعات.

وحين نتبع أصول هذه الظواهر الخلقية في مظاهر الفن والآداب littératures، والقانون droit واللغة Langue، والأعراف والقواعد Formules نستطيع أن نستنتج مع « البيربايه » أن الظاهرة الاخلاقية ليست بسيطة، وإنما هي « ظاهرة مركبة Un fait construit » فهي ليست جزءا من الحاضر أو الماضي، وإنما نستخلصها ونجربها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية. (١٠)

وعلى ذلك فكلمنا تعددت مصادر البحث - في الظاهرة الخلقية - وكلمنا اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية، كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة.

فاذا افترضنا مثلاً - أننا نريد البحث عن الاتجاه الخلقى في مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة. فإنا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ القوية والأمثال التي تظهر في أحاديث الناس عن السرقة. ولكن معرفتنا



بتلك الظاهرة سترداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص الفارنر الجاني الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التي نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، وما يحتويه الانتاج الأدبي عن السرقة ، فاننا سنصل في النهاية إلى تحديد تام للظاهرة التي ندرسها . (١٢١)

وقد لاحظ « البيربايه » أن دور كايم ، قد ميز أحد عناصر الظاهرة الخلقية في فكرة الالتزام L' obligation<sup>(١٢٢)</sup> . ولكن الاتجاه العلمي - عند البيربايه ، في دراسة الظواهر الخلقية ، يجب أن لا ينحصر في دراسة « الواجبات » والأفعال الملزمة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة عند معظم فلاسفة الأخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « للأخلاق بدون جزاء ولا إزام » في كتابه « Esquisse D'une Morale sans obligation, ni sanction » (١٢٣)

ولكن « البيربايه » ينكر هذا الاتجاه الفلسفي في الأخلاق ، لأن الأمر لا يتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين « الخير Le Bien والشر Le Mal » على اعتبار أن الخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة في نظر « بايه » ، أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة ، إما بالسلب وإما بالإيجاب ، حيث يتسع نطاق الأخلاق ، بجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهي أفعال ننصح بها الأخلاق ولكن لا نوجبها .

بمعنى أن هناك - عند « البيربايه » أشكالا خلقية ، تتفاوت في قوتها ، وتندرج بين المثالية التي لا تتحقق الا لدى الحكماء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمميين Honnête ، والنبييل ، والشهم

و التفاضل ، والمواطن العادى citizen . فلماذا نحذف إذن هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة، من دراستنا للاخلاق والظواهر الخلقية ؟ هذه هى الفكرة الرئيسية التى أثارها «البيربايه» فى كتابه « علم الظواهر الخلقية » . (١٧٤)

ولكن كيف نحدد مجال علم الظواهر الاخلاقية ؟ يقول «ليتره» Littré فى تعريفه لعلم العادات الاخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل عليه من العادات والعرف والاحكام الاجتماعية السائدة، بين مختلف الشعوب، فى سائر الأزمنة والقرون » (١٧٥).

واكن «البيربايه» لا يأخذ بهذا التعريف الشامل القضاضى، ولا يدرس العادات الخلقية بمعناها الواسع الذى يعنيه «ليتره» . فقد جمع «ليتره» فى تعريفه كل العادات، وضم سائر الحقائق الجسميه، فى مفهوم الاخلاق، ومن ثم تسميخ الاخلاق عند «ليتره» هى دراسة « كل ما هو اجتماعى »  
« Tout ce qui est Social » .

ولكن الظواهر الاخلاقية عند «البيربايه» لا تعنى هذا الفهم الشامل الواسع، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية، فى دراسة هذا الخلط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة للوضعية لعلم الاخلاق الاجتماعى، إلى معالجة تلك العادات Moeurs التى تعمل بالخير، وتلك الظواهر التى ترتبط بالشر فى حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتسائل «البيربايه» كيف نحصل على تلك الظواهرات والعادات التى تؤلف ما ندعوه وما نسميه بالاخلاق ??

هناك عند « البربايه » طريقان لابد من عبورهما ، وبإبان أساسيان لابد من طريقهما للتوصل إلى كبد الحقيقة الاخلاقية .

يتعلق الأول بميدان الظواهر التي يدرسها علم الاجتماع الجنائي *La Sociologie Criminelle* وعلم الاحصاء الاخلاقي *La statistique Morale*. أما الثاني فيتعلق بميدان الظواهر الجمعية ، ودائرة الاخلاق الجمعية *L'éthologie Collective* . (١٣٦)

أما عن الميدان الأول - فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظاهر الانحرافات ، كأن نحدد مثلاً - عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والاتجار . ولكن تلك الاحصاءات في رأى « البربايه » انما تعبر عن حقائق وأعداد مضبوطة *des chiffres précis* ولكنها ليست مؤكدة *non des chiffres sûrs* . حيث أن الإحصاءات لا تؤدي إلى حقائق يقينية كل اليقين ، وإنما تؤدي فقط إلى « إحتال » ولكننا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية للمنطقية المخالصة .

أما عن الميدان الثاني الذي يرتبط بالاخلاق الجمعية (١٣٧) *L'éthologie Collective* تلك التي يعرفها « M. Berr » بأنها خصائص الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلمسها ونشاهدها في الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة ، وكما تنتظم أيضا في المجتمعات السياسية .

وتلك الاخلاق الجمعية ، هي التي تعبر في الواقع عن سيكولوجيا الشعوب *La Psychologie du peuple* ، وهي ما يسميه المؤرخين بروح العصر (١٣٨) ، تلك « الروح الجمعية » التي تصدر عن الوسط الانساني

«Milieu humain»، والجغرافى فلكل شعب روحه وسيكولوجيته وأخلاقه، بدراسة «الفلكور»، والعناية بالأدب واللغة والتقصص الشعبي والأساطير.

ونستخلص من كل ذلك - أن عالم الظواهر الخلفية، عالم زاخر بمحتلى بالجوانب التى يغيبى بحثها ودراستها. ولذلك يرى «البريايه» أن الظواهر الخلفية إذا كانت «مألوفة» لدينا، لأنها تظهر فى علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. فنحن نجد أن كل الناس يحكمون، ولكن كم منهم من يدرك المشاكل العويصة التى تثيرها اللغة أمام «عالم اللغة Philologue» ورجل المنطق، وعالم الاجتماع. (١٢٩)



وختاماً - فإن مساهمة «البريايه» فى علم الظواهر الخلفية، قد بلغت بالفكرة الوضعية إلى أقصاها، ووصلت بموضوعيه الأخلاق إلى أبعد الآماد. وما يعنيننا من ذلك . . . هو أن المشكلة الأخلاقية، قد خرجت نهائياً هند «البريايه» من ميدان البحث الفلسفى.

وفى الفصل القادم - سترى كيف عالج الاجتماعيون «المشكلة الدينية». وكيف ساهموا بصدددها مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعية فى دراسة حقائق الدين، وفهم مقولات الوجود. وهنا تتجلى أيضاً النظرة الاجتماعية فى مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الأولى، حين تكشف عن مضامين اجتماعية لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم».

## ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

1. Comte, auguste. *Pensées et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris. 1924 P. 222.<sup>1</sup>

ملحق النص ... النص الأول

2. Ibid ; P. 219.

ملحق للنصوص ... النص الثاني

3. Ibid : P. 263.

4. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 881.

5. Lévy - Bruhl, J Lucien., *La Philosophie D'auguste comte*., Quatrième Edition, Paris. 1921. P. 350.

6. Ibid : P. 354 — 355.

7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris. 1924. P. 3.

ملحق النصوص ... النص الثالث

8. Comte, Auguste., *Philosophie Positive, Resume,, Par Emile Rigolage*, Flammarion. Paris. V.III. P. 61.

9. Ibid : P. 78.

10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New york. 1942. P. 243.

11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schliecher Frères Tome Troisième, Paris. 1908. P. 402.

12. Ibid : P. 421.

13. Ibid : P. 402.

14. Ibid : P. 421.

15. الاستاذ الدكتور محمد ثابت القندى « من فلسفة الدين عند الغزالي »  
مهرجان الغزالي في دمشق، شوال ١٣٨٠ - مارس ١٩٦١ . الذ كرى  
المثوية التاسعة لميلاد ابي حامد الغزالي - نشرة المجلس الاعلى لرعاية  
الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . ص ٨٨  
ملحوظة : انظر أيضا :

«Runes, Dogobert., *The Dictionary of Philosophy.*, P. 235).

16. Linton, Ralph., *An Introduction to Anthropology*, Macmillan,  
Second Edition. New york. 1959 P. 527.

17. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse*,  
Félix Alcan, Paris. 1912. P. 593.

18. Ibid : P. 594.

19. Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Trans. By Pocock,  
London. 1953. P. 48.

20. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie  
Religiense.*, P. 600.

21. Abernethy, George & Langford., *Philosophy of Religion*,  
Macmillan, New york. 1962. PP. 7 - 8

22. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، الطبعة  
الاولى القاهرة ١٩٦٠ . ص ٢٦٥ .

23. Durkheim, Emile., *L'Education Morale*, Paris. 1925. pp. 6 - 7.

24. Ibid : P. 8.

25. Ibid : P. 9.

« أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي »  
( بتكليف من وزارة التربية والتعليم )

26. Renouvier, Ch., *Science de La Morale*, Nouvelle Edition, Tome  
Premier, F. Alcen. Paris. 1908. P. V

ملحق النصوص ... النص الرابع

27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London.  
1944. P. 4.

28. Ibid : P. 21.

29. Ibid : P. 15.

30. Ibid : P. 40.

31. Ibid : P. 48.

32. الدكتور عادل العوا ... « القيمة الأخلاقية » مطبعة جامعة دمشق  
سنة ١٩٦٠ ص ١٨

33. Mannheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge,  
London. 1952. P. 5.

34. Stark., Werner., *The Sociology of Knowledge*, Kegan Paul,  
London. 1960. P. 126.

35. Ibid : P. 127.

36. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, Press.  
Univers. 1948. P. 1.

37. Le Senné, René., *Traité de Morale Générale*, Logos, Press.  
Univers. Paris. 1949. P. 378.

38. Ibid : P. 391.
39. Ibid ; P. 402.
40. Ibid ; PP. 430 - 431.
41. Ibid ; P. 500.
42. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, F.Alcan.  
Paris. 1925. P. 11.
43. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*,  
Quatrième Editon, Paris. 1928. P. 406.
44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London.  
1944. PP. 44 - 85.
45. Ibid : P. 91.
46. Ibid : P. 116.
47. Ibid : P. 117.
48. Cresson, André., *Le Problème Moral Et Les Philosophes*, Collec.  
A. Colin. Paris. 1947. P. 133.
49. Ibid : P. 134.
50. Ibid : P. 135.
51. Durkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*, Trans. By D.F.  
Pocock, London. 1963. P. 35.
52. Ibid : P. 36.
53. Ibid : P. 37.



ملحوظة :

أنظر « أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق »  
للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي فصلته من مجلة كلية الآداب  
جامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid ; P. 40.

55. Ibid ; P. 42.

56. Ibid ; P. 44.

57. Ibid ; P. 45.

58. Ibid ; P. 45.

59. Ibid ; P. 50.

60. Ibid ; P. 51.

61. Ibid ; P. 52.

62. Ibid ; P. 54.

63. Ibid ; P. 56.

64. Ibid ; P. 57.

65. Durkheim , Emile . , *L'Education Morale*. Paris . 1925 .  
PP. ~ 124, 126.

66. Ibid ; P. 125.

67. Ibid ; P. 126.

- 86. Ibid ; P. 129.
- 69. Ibid ; P. 120.
- 70. Ibid ; P. 132.
- 71. Ibid ; P. 134.
- 72. Ruyter, Raymond., *Philosophie de Valeur*, Collect A. Colin.  
Paris, 1952. P. 123.
- 73. Ibid ; P. 5.
- 74. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By D. F.  
Pocock, Cohen & West, London. 1953. P. 80.
- 75. Ibid ; P. 81.
- 76. Ibid ; P. 82.
- 77. Ibid ; P. 83.
- 78. Ibid ; P. 84.
- 79. Ibid ; P. 85.
- 80. Ibid ; PP. 86-87.
- 81. Ibid ; P. 57.
- 82. Ibid ; P. 53.
- 83. Ibid ; PP. 87-88.
- 84. Ibid ; P. 88
- 85. Ibid ; P. 91.
- 86. Ibid ; P. 92.
- 78. Ibid ; P. 93.
- 88. Ibid ; P. 53.

89. Ibid ; P. 98.
90. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Collec. A. Colib. Paris. 1949. P. 8.
91. Ibid ; P. 17.
- أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي
92. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, Press. Univers. Peris. 1948. P. 9.
93. Ibid ; P. 11.
94. Ibid ; P. 12.
95. Ibid ; P. 14.
96. Ibid ; P. 15.
97. Ibid ; P. 16.
98. Ibid ; P. 17.
99. Ibid ; P. 18.
100. Lévy - Bruhl, Lucien., *La Morale Et La Science des Moeurs*, Dixième Edition, F.Alcant, Paris. 1927. P. 11.
- أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم  
ومراجعة الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي - القاهرة ١٩٥٣ .
101. Ibid ; P. IV
102. Ibid ; P. 24.
103. Ibid ; P. 66.
104. Ibid ; P. 67.
105. Ibid ; P. 70.

106. Ibid ; P. 81.

107 الأستاذ الدكتور محمد بدوي - « أصول المذهب الاجتماعي في  
الإسلام » فصله من مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ،  
المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .

108. Lévy - Bruhl, Lucien; *La Morale Et la Science des Moeurs*,  
Dixième Edition, F. Alcan, Paris. 1927. P. 85.

ملخص النص من ... النص الخامس

109. Ibid ; P. 83.

110. Ibid ; P. 84.

111. Ibid ; P. 85.

112. Ibid ; P. 87.

113. Ibid ; P. 88.

114. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan, Paris.  
1925. P. 2.

115. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, London. 1953. P.49.

116. Bayet, Albert, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,  
Paris. 1925. PP. 2 - 3.

117. Ibid : P. 4.

118. Ibid ; P. 5.

119. Durkheim , Emile ., *Sociology and Philosophy* , London .  
1953. P. 65.

120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan, Paris.  
1925. P. 17.

121. Ibid ; PP. 17 - 18.

أنظر د أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق وفضيلة من  
مجلة كلية الآداب جامعة الأسكندرية - للإستاذ الدكتور  
المسيد بدوي - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid ; P. 18.

123. Ibid ; P. 19.

124. Ibid ; P. 20.

125. Ibid ; P. 75.

126. Ibid ; P. 77.

127. Ibid ; P. 79.

128. Ibid ; P. 80.

129. Ibid ; P. 8.



## الفصل الثالث

### المشكلة الدينية

- \* تمهيد
- \* مراحل الفكر الديني عند كونت .
- \* الظاهرة الدينية عند « كولانج Coulanges » .
- \* الاتجاه الوظيفي التاريخي عند « دوركايم » .
- \* الدين والسحر .
- \* التابو Taboo
- \* الدين التوتمي .
- \* الألوهية والتوتمية .
- \* « النفس » مصورها وخلودها وعلاقتها بالبدن .
- \* التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود .





### تمهيد :

لا شك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقي ، البدايات الأولية للفكر الديني ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هزود و هومير » (١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هي قديمة قدم الفكر الفلسفي (٢) . فقد تكلم « أفلاطون » عن « مثال الخير » و « مثال المثل » (٣) وعالج « أرسطو » فكرة « القوة والعمل Le puissance et l'acte » والامكان والضرورة ، كما أصططهم أيضا بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الأول » (٤) .

وفي الفلسفة الحديثة ، إصططع « ديكارت » ، منهجا فلسفيا للوصول إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلهما تتعلق بفكرتنا عن الخالق و « الكامل » و « اللامتناهي » (٥) .

كما إصططع « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، في موقفه النقدي للمعرفة ، ففي « نقد العقل الخالص » إعتبر المبحث الالهي مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالعلم ، إلا أنه يتراجع في « نقد العقل العملي » (٦) ، لكي يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض الواجبات الاخلاقية مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذي يبرر الأخلاق ؛ وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الديني لفكرة الواجب الأخلاقي (٧) .

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كأفكارنا عن « الله Dieu » . و « النفس أو الذات Le Moi » و « العالم Le monde »

إنما هي أفكار أساسية في الذهن ، تتصل بمبادئ كلية وعامة في مدر كانتا  
وتعقلاتنا Raisonnements .

وترتبط تلك الأفكار الثلاثة على « نحو تركيبي synthétiquement »  
بمدرى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسدنتالية للحساسية  
والمعرفة (٨) .

وهنا تكمن نقطة الضعف الشديدة ، في فلسفة كانط ، حيث أنه إمضن  
تلك المقولات الانطولوجية في ضوء فلسفته العلمية ، وأنهى للأسف إلى  
بطلانها واستحالتها كعارف للانسان ، بحجة أنه لا توجد لتلك المقولات  
الميثافيزيقية الخالصة ، إمدادات معطاة Donnée في الحساسية كي تصاغ في  
قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسدنتالية هزعة للميثافيزيقا ، وانتصار  
للمعرفة العلمية التي غزت الفلسفة في عصر دارها ، ثم صدرت النزعة الوضعية  
التي لا تنجدها إلا بمجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب  
النقدي منها ، حيث أن المذهب الوضعي مدين إلى كانط في أنه أستطاع  
الاعتماد على « العام » والانصراف عن « الفلسفة » .

فرض أوجبت كونت البحث في « المطلقات » ، وأنكر القول بالجوهر  
الميثافيزيقي ، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « فاللا Valat » في ١٥ مايو  
سنة ١٨١٨ ، وذكر فيه كونت أن « المطلق L'absolu » لا وجود له في العالم ،  
وأنه لا يوجد إلا « النسبي relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة  
زائفة faussee لا يقبلها العلم الوضعي ، الذي يقتصر على المعرفة النسبية .

مراحل الفكر الديني عند كونت :

وبصدد المشكلة الدينية ، حاول كونت أن يخضع الدين لفكر الاجتماعى  
الوضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون  
الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الدينى برمته .

ولذلك قسم كونت المرحلة اللاهوتية *L'Etat Théologique* إلى ثلاثة  
أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، وبسميها كونت  
« الحالة الوثنية *Fétichisme* » (١٠) وتنشئ كلمة « *fetish* » من الأصل  
البرتغالى « *Feitico* » كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتينى « *Facticus* » ،  
وتعنى « رقية » أو « طلسم » أو « تمويذة » .

ولقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زنوج  
غرب افريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الأسنان أو الخالب ،  
أو المهار أو الريش ، وكلها من تلك الأشياء التى كان يرتديها الزنوج  
ويضعون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحظ والقبال الحسن (١١)

واستنادا إلى قانون التطور العقلى ، يتحرر الفكر الدينى من تلك الحالة  
الوثنية الضالعة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الثانى من المرحلة اللاهوتية  
ويسميه كونت « مرحلة تعدد الآلهة *Polythéisme* » وفى تلك المرحلة  
يتطور الفكر الدينى عند كونت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر العقلى  
والتأمل والخيال (١٢) . ثم يصل الفكر الدينى إلى أوج تطوره فى مرحلة  
« التوحيد الالهى *Monothéisme* » . (١٣)

وما يعنينا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الدينى ، هو أن كونت  
قد افترض قانونا تفسيريا ديناميكيا ، يفسر تلك التطورات التى طرأت على

الظاهرة الدينية، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون « دوره العقلي Role Mental »  
و « دوره الاجتماعي Role Social » .

ويمثل الدور العقلي في ذلك « الاضمحلال أو التقهقر السريع  
Un rapide décroissement » (١٤) حيث أن كونت في قانونه الثلاثي لتطور  
الدين ، قد اعتبر عبادة الأصنام والشمس والنجوم ، هي الظاهرة الدينية  
الأولى ، « والصورة الأولية » لفجر الدين الانساني . حيث كانت الافكار  
الدينية في رأى كونت، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر.

ثم كانت ظاهرة « تعدد الآلهة polythéisme » التي هي بمثابة أول  
أضمحلال أو تقهقر أو هبوط عام Un Premier décroissement général  
في التفكير الديني ، كما كان « التوحيد Monothéisme » سببا في ازدياد هذا  
الاضمحلال والتقهقر في الفكر الديني . (١٥)

هذا عن الدور العقلي لقانون كونت ، أما عن الدور الاجتماعي، فيتمثل  
في أن الديانة الانسانية قد كانت منبعها لكل الظواهر الاجتماعية ، من سعر  
وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من  
الوظيفة الدينية شيئا فشيئا .

ومن ثم كان القانون العام للتطور الديني هو « للتقهقر » فقد بدأت  
ديانة الانسان « بالوثنية » ، لأنها كانت ديانته منزلية تتعلق بالامرة و « آلهة  
الامرة » ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتحققت في ظاهرة « تعدد الآلهة » ،  
بظهور « المدن » ، وتحول الأمر والعشائر والقبائل كي تتركز جميعا في مدن  
وأقاليم . ويظهر الحضارات والامبراطوريات الكبرى ، ظهرت « ديانة  
التوحيد » ،

### الظاهرة الدينية عند « كولانج » :

ولقد أكد « فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges » هذه الصورة التاريخية لطور الفكر الدينى - فى كتابه المشهور عن « للدينونة العتيقة *La Cité Antiqua* » . حيث أعلن « كولانج » أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل ما يتعلق بالأسرة من نظم « الزواج » و « التبني » و « الملكية » و « الميراث » و « القرابة » (١٦) .

وبذلك كشف « كولانج » عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، والذى ضوؤه على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط للدين بشق الأناسق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان - فى رأى كولانج - مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق « بالبدنة العاصبة agnatic lineage » ، وبقوانين « الميراث والملكية » و « السلطة الأبوية Patriarchal » (٧١) .

وكان الاب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية ربطا وظيفيا ، كما كان « الدين الرومانى » بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى منها تنطبق صورة الدين القديم ، انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت « عبادة الاسلاف Worahip of ancestors » هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الابطال ، تلك العادة الاجتماعى القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ، وكانت الأسرة هي مهد الدين، وهي التي «صنعت آلهتها» بنفسها ولنفسها، على حد تعبير كولانج، كما كان الدين هو الأساس الذي تستند إليه النظم الاجتماعية، كالزواج ونظم القرابة - وفي هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هي المشاركة في نفس الآلهة المنزلين » (١٨) .

الاتجاه الوظيفي التاريخي عند « دوركايم » :

ونتحقق لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفي، الذي نشاهده عند « فوستل دى كولانج »، وجدنا تلميذه النجيب « إميل دوركايم »، يحاول تطبيق المنهج التاريخي، وربطه بأسس التحليل للسوسيولوجي، في دراسة الظاهرة الدينية، وتطور الفكر الديني، ويرتبط المنهج السوسيولوجي التاريخي عند دوركايم، بتأريخين، أحدهما « بنيائية Structural » والثانية « وظيفية functional » .

وتتعلق الناحية الأولى بالظواهر البنائية الاستاتيكية الثابتة، أما الناحية الوظيفية، فتربط بالظواهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دوركايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على الظواهر الاجتماعية والدينية، وذلك بالانفتاح إلى « تاريخ الظاهرة » ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية، وعلاقتها البنائية التي تربطها بسائر النظم وللغاواهر الاجتماعية الأخرى .

فإذا ما أردنا مثلاً دراسة آلهة الاغريق، فعلينا طبقاً لمنهج دوركايم، أن نتتبع تطور « فكرة الألوهية » خلال التاريخ اليوناني، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتماعي، بدراسة نظم الأسرة اليونانية

القديمة ووظيفتها، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patriarchal Family ونظم المدينة اليونانية ودستوره (٢٠) .

وفي ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل - في رأى دوركايم - إلى فهم واضح لآلة الاغريق، وأن تكون لدينا فكرة أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها في إحداث التغيرات الدينية ، والعائير المباشر في تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلة القديمة. كما أن النسق الفكرى الذى يرتبط بالآلة اليونان ، إنما يلى ضوء اعلى طبيعة النظم الاجتماعية السائدة في بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت كل النظم الاجتماعية عند دوركايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث عز دوركايم في جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل «نظام اجتماعى» ، وإنهى إلى أن روح المجتمع كائنه في روح الدين، وأن كل ما هو اجتماعى - كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولانج - هو دينى الاصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدينى لا يصدر إلا عن الجمعى، ولا يتحقق إلا في المجتمع الذى يستمد منه كليته وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو في ذاته شعورا جمعىا ، على اعتبار أن الدين نابع من المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دوركايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما فسرت قدرات الانسان ومثله العليسا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض

الصور النمطية التي تضطرب في نفس الانسان وتجرحه ، والتي تعمل في ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك «الصور الدينية» والقدرات السامية والمثل العليا ، إلى عالم آخر ، يتميز تماما عن عالم الانسان الفرد - وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انطلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهي حقيقة محفوفة بالعقبات والمصاعب حين انفتحوا فقط إلى الذات الانسانية ، على أنها « غاية الطبيعة » *Finis Naturae* « وأن الكائن الانساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهائي ، حيث أنه الكائن الذي لانملوه حقيقة ، لانه «الحقيقة النهائية المطلقة» . (٢٢)

ولكن « دور كايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى «أسمى من الفرد» ، تلك التي تتحقق في «المجتمع» باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشار والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائقي الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية *Choses Sociales* ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل سمات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها *Sai-gemeris* كما أنه يتم بالجمعية ، لا يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دور كايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا يميز الحياة الدينية ،

فلم يبدأ الدين ، بظهور فكرة الآلهة فيما يرى « فريزر *Frazer* » ، حيث أن هناك ديانا قد صدرت واستقامت «بلا آلهة» ، فالوذهب - فيما يقول « *Burnouf* »



أخلاق بلادين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك  
أسماها « أولندبرج Oldenburg » « دينا بغير إله » . ( ٢٣ )

و« الجانية Jainism » ، أيضا هى ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم  
قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الخالد »  
« السكامل » ، ولذلك حذف دور كايم فكرة « وجود الإله » كتصير يميز  
الحياة الدينية وكشرط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما -  
« العقائد Les Croyances » « والطقوس Les rites » . وتفرض العقائد -  
فى رأى دور كايم - تقسيم الأشياء والعالم إلى ما هو « مقدس Sacré » وما هو  
« غير مقدس Profane » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، هو الصفة  
الميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هى أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة  
الأشياء المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rites »  
فهى نماذج الأفعال ، و« أشكال السلوك » التى ينبغى أن يمارسها الانسان حيال  
تلك الأشياء المقدسة . ( ٢٤ )

#### الدين والسحر :

ولكن دور كايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر  
الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله  
كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرايين وحلوات وطقوس ، ولذلك أمزج  
السحر بالدين أمزجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن «هوبير Hubert» و«مارسيل موس Mauss» قد فصلًا بين الدين والسحر فصلًا تامًا ، في كتابهما « علم الاجتماع والانثروبولوجيا

• « *Sociologie Et Anthropologie*

ويرى « هوبير وموس » أن الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألقت ضوءا واضحا في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إن نقد «هوبير وموس» علم تاريخ الأديان انتقادا شديدا ، لأنه - بالرغم من وفرة الوقائع وخصوبة مادة هذا العلم ، إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التي يغلب عليها طابع الموهى والتعيز .

وبما يصيب هذا التاريخ الديني ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تنتم بالعامة ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « الدين والسحر » ، « والعصاوات والقربان » ، « والاساطير Mythes » ، و « والحرفات Légendes » ، وأفسكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتبايزة قد استخدمت جميعها بمعان واحدة أو متقاربة ، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبعدد التبايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبير وموس » تحليلا ضافيا لفكرة القربان sacrifice ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما تتميز به من «عمومية universalité» و«ثبات constance» ، في كل المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبير وموس » أن ظاهرة القربان ، هي بمثابة تطبيق منطقي

واجتماعى لنكرة «المقدس sacré»، حيث أن الأشياء التي نقدمها قربانا ليست مجرد أشياء وهمية ولا قيمة لها، وإنما هي «أشياء اجتماعية choses sociales» ومن ثم فهي أشياء «واقعية réelle» (٢٥).

ولقد عقد «مارسيل موس» مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجارب السحر. فالسحر - في حقيقة أمره - بقايا معتقدات قديمة، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M. Skeat، الذي وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة، التي تتعلق بالنشاط الزراعى، واللازعى الزراعية في «مالاي Malais» (٢٦).

والميز الاساسى الذى يميز السحر عن الدين - فى رأى موس - هو التحريم L'interdiction. فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا بين ذلك التعارض l'antagonisme بين طقوس الدين وتجارب السحر. فإذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقرban sacrifice، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléficé.

ففى كل الديانات، نجد دائما نوعا من المثالية الروحية التي تنجلي في القرية من الله، بالتسبيح والعبادات والقرban، والاماني والتذور، وتلك مظاهر دينية خالصة، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاريه، التي تنبج لا إلى الله، وإنما إلى إستدعاء أرواح الاسلاف والاجداد، لابقاع الاذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الاجراءات السحرية. (٢٧)

وإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والخفاء، وترديد الكلمات غير المميزة، واللغة الغامضة حتى تتحقق المرية التامة، فإن الدين على العكس

تماما ، يقتضى العلانية ، والوضوح وتميز كلماته ولفته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كي « يفرض » على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقا لرغبات الساحر ، فإن رجل الدين « يسترحم » الإله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القرбан على مذبح المعيد حتى تصفح عنه الآلهة . (٢٨)

وما يمتننا من كل ذلك - هو أن ظاهرة الدين تمايز تمايز تماما عن ظاهرة السحر ، فقد حارب السحر للدين محاربة لاهوادة فيها ، كما أننا نجد في أفعال السحرة كثيرا من الأعمال والأزاعات « اللادينية » .

#### التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفرض قيام المحرمات interdictions أو « التابو taboo » . وفي هذا الصدد يرى رادكليف براون - أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » في اللغات البولينيزية Polynesians ، ومعناها « يمنع أو يحرم » (٢٩) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذي يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك يتابع عليه أيضا قانون التابو .

ويفضل دوركايم استخدام كلمة « محرمات interdictions » فهي تنفي بالفرض أكثر من كلمة « التابو » التي استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتمثل بالدين أكثر من انحصارها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يمتداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام . فإن رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس .

وهناك بعض الطقوس بين الأاراتا Arunta « تفرض على أفرادها صحتائهما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية في الاحتفالات الدينية الكبرى <sup>(٣٠)</sup> . كما أن هناك بعض الكلمات المعينة التي لا ينبغي أن يتفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلاً اسم الميت في فترة الحداد إلا هما وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكره التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعاً للتبجيل والاحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١) .

وما يعبئنا من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهر الدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التي تمتاز بالثبات والعمومية . فليس المجتمع جسماً عضوياً خالصاً ، وإنما تكن في أعماقه ، تلك الجوانب الهامة التي ترتبط بتصوراته الدينية ، ومشاعره الأخلاقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين عند دوركايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو « روحه » (٣٢) .

ولذلك حاول دوركايم - في ضوء فلسفته الديلية الاجتماعية ، أن يميّط الثام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن « الله والنفس والعالم » . تلك الأفكار الليتافيزيقية البعثة ، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود .

فاصطنع دوركايم نظرية توتمية ، لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، واعتبرها مذهباً كوزمولوجياً *Système cosmologique* يفسر وجود الله والنفس والعالم ، من وجهة النظر الاجتماعية (٣٣) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هي ؟ وكيف تشيد مذهباً اجتماعياً في الوجود ؟؟

### الدين التوتمي :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دوركايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتم Totem » كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الانتوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندي « J. Long » الذي نشر كتابا في لندن سنة ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتم لأول مرة في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية (٢٤) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام إجتماعي ، إلا أنه لم يضمنها في صورتها النهائية ، ولم يصفها في صيغتها الكاملة (٢٥) .

ولقد اكتشف « بالدوين سبنسر Baldwin spencer » و « جيلين Gillen » ، خلال أبحاثهما التي قاما بها في وسط استراليا - فاكشفنا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا (٢٦) .

ثم قام مبشر ألماني هو « كارل سترولو Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والشهادات عن تلك القبائل الاسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتي منها ، هما « أرتا Arunta » و « لوريتشا Loritja » ويسميهما بالدوين سبنسر وجيلين « أرتا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذي كان عالما وعلميا باللغة الاسترالية البدائية علما وإلاما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٢٧) .

ولقد أكل «إميل دوركايم» ، تلك الجهود ، فاقصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للمجتمعات الاسكانية، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الديني في «الارتنا» لأنها في رأيه أبسط الاشكال الاجتماعية، حيث أنها تقوم في تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر Les clans .

وهذا الشكل الاجتماعي العشائري يعتبر في رأى دوركايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٢٨) . وذهب دوركايم إلى أن العشيرة في صورتها الأولية ، وهى الصورة الاسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون «التوتم Totem» (٢٩) .

ولكننا نتساءل: ما التوتم ؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية ؟ في الرد على تلك المسائل، نقول إن التوتم هو إسم أو «رمز emblème» أو «شعار العشيرة» ، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة، ويميزها عن غيرها من العشائر . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيما بينهم، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المصاهرة ، وإنما نشأت أصلاً عن اشتراكهم فى اسم واحد . وهذا الاسم الذى تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتي أو الحيواني هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتمها الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد Phratric وهو رمز تدرج تحت مختلف العشائر التى تشترك في توائم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العلم الذى يحملونه معهم في القتال ، ويدافعون عنه، ويضعون على رؤوسهم بعضاً من أجزائه أو أعضائه (٤١) .

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دوركايم ، أن لكل فرد توتمة الفردى الخاص ، الذى يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمة الخاص ، بعلاقى وثيقة إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية ، (٤٢) فإذا كان توتمة الخاص مثلا هو النسر ، فإنه يعتقد أنه يتميز بقوة الأبحار التى يعاينها النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٤٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتواتم الجمعى ، وهى أن التواتم الجمعى «ورائى» يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التواتم الفردى فيحصل عليه الفرد «باختياره الحر» ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعانى أقصى أشكال اللعانة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمة الخاص بعد بلوغه ، وانتهاء عمليات «التكريس initiation» للصارمة . (٤٤)

وهناك أيضا «التواتم الجنسى» ، وهو صورة متوسطة بين التواتم الجمعى والتواتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الاسقالية . حيث يكون رجال القبيلة ونساؤها مجتمعين منفصلين ، «مجتمع الرجال» و«مجتمع النساء» . ولكل جنس توتمة الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذى يقدسه ويمحرم قتله ، ويحتل التواتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها تواتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (٤٥)

ويؤكد دوركايم - أن التواتم كرمز أو شعار ليس فردا ، وإنما هو «نوع espèce» بمعنى أنه ليس حيوانا بالذات ، كسلحفاة أو كائنجارو ، وإنما هو «معنى كلى» ، يمثل السلحفاة ، أو الكائنجارو على وجه العموم . (٤٦)



كما يرمز للتوتم إلى القوة غيبية دينية، وهو صورة لموجود مقدس، أذن أن التوتم كرمز هو الصورة المرئية، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمى *Principe totémique* الذى يتعلق بموجود اسمى هو « الموجود التوتمى *L'Être totémique* ». كما أن صورة الموجود التوتمى، التى ينقشها البدائي على الاخشاب أو الاحجار قد تكون أقدم من الموجود التوتمى نفسه. (١٧)

#### الالوهية والتوتمية :

ذهب دوركايم إلى أن التوتم « دوره » الدينى والاجتماعى، فهو موضوع قداسة وعبادة. وهو رمز مشغف للمبدأ التوتمى. وصورة مرئية لفكرة غيبية، وأن العبادة التى يمارسها البدائي، انما توجه نحو مبدأ منبث فى الطبيعة، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقة تتحقق فى الموجود التوتمى. (١٨)

وذهب دوركايم إلى أن التوتمية - ليست هى الدين الذى يقدر بعض الحيوانات أو الصور، وإنما تتحقق فى تلك التوائم، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها، وتشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية. وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن « القوة التوتمية » :

- « إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية »
- « التى تحمل فيها . ثم إنها سابقة عليها فى »
- « الوجود، وتخلد بعدها . يموت الأفراد »
- « ويصاحب الاجيال، وهذه القوة باقية »

« حاضرة على الدوام في حيويتها وثباتها .  
 « تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت  
 « أجيال الماضى وستهب أجيال المستقبل .  
 « إن الاله الذى تنتجه إليه كل عبادة توتمية  
 « بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص ،  
 « لا إسم له ولا تاريخ ، يفحص على العالم ،  
 « وينبث فيما لا يحصى ولا يعد من  
 « الاشياء . » (٤٩)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو «قوة عامة» منبثة في  
 الاشياء ، وتتخصص في التوتم . بمعنى أن الاله التوتمى ، هو تلك القوة  
 الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع في سائر كائنات العالم . والتوتم ليس الا الصورة  
 المادية أو الجوهر المرمى لتلك القوة أو الطاقة المنبثة في عالم البدائى ، وهذه  
 الطاقة وحدها التى ينتجها إليها بالعبادة ... إنها جوهر الحياة ومبدأها ..  
 وذهب دوركايم - إله أن للمبدأ التوتمى ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى  
 جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ اخلاقى أيضا ، حيث أن البدائى يقوم  
 بالعبادة وفقا لما قام به أسلافه ، وليست هناك قوة ترغمه على تلك  
 العبادات ، إلا قوة الاخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى .  
 ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الاخلاقية للعشيرة ، فهو «قوة  
 أخلاقية جمعية» ، إلى جانب «قوته الدينية المقدسة» . (٥٠) وللمبدأ التوتمى  
 قيا يرى دوركايم - أشكاله أو صورة المتعة مدة ، غير أن أهم تلك الصور  
 وأقواها هي « المانا Mana » .

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هذه المانا ، وصبر عنها بقوله - « يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة تميزاً تاماً عن كل قوة مادية. وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما للغير وإما للشر ، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هي ، المانا » (٥١) .

هكذا ما يقوله « كودرنجتون » عن إكتشافه المانا ، وبرى دور كايم أن تلك المانا دورها الدينى ، باعتبارها قوة « فوق طبيعية Supernatural » تتميز بالآثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلانيزى » هي الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لا يسميه دور كايم بالمبدأ التوتمى ، فإن المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الدينى للمبدأ ، وهي أساس الدين التوتمى . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمى ، لأنه « رمز » للاله وشعار الجماعة و«علم» العشيرة .

وهنا يصل دور كايم - إلى تلك النتيجة القاطعة ، التى اهتمدى إليها بفضل مذهبه الاجتماعى ، وهي أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئاً واحداً ...  
« Le dieu et la Société ne font qu'un » (٥٢) .

واستناداً إلى ذلك التهم الدور كيمى ، فإن إله العشيرة أو الإله التوتمى لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الإله الذى يصوره أفراد العشيرة ويرونه فى رؤية عينية ، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النباتات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها . بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دوركايم «أول ديانة في الوجود» ، هي عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي الإحساس بالألوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق الذي يشبه إلى حد كبير التأثير الديني الذي تفرضه فكرة الألوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توقظ فينا فكرة «المقدس» ، تلك الفكرة السامية التي تقف إزاءها موقف الرهبة والقربة ، ونتجه إليها في «طمأنينة» و«حبة» .

هكذا فسر دوركايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فيردها إلى أصل توتمي غريب عنها ، ويضفي عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه الاجتماعي . الأمر الذي يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله «أفلاطون» هو «مثال الخير» . وإله «أرسطو» هو «العلة الأولى» والموجود بالضرورة . وإذا تصور «ابن سينا» الوجود الإلهي على أنه «واجب الوجود» (٥٣) ، فإن التصور الدوركايمي لطبيعة الألوهية هو تصور «إجتماعي توتمي» وأن الإله الدوركايمي إنما هو الإله التوتمي .

وإذا كان التصور الديكارتي للألوهية يحقق في «الكامل واللامتناهي» ، وإذا كان التصور الكانطي للألوهية يتمثل في مبدأ كلي في ذهن الإنسان . فإن إله دوركايم يحقق في المبدأ التوتمي ، الذي يتشخص في التوتم ، ويحظى في العشيرة ، فعبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبادة وموضع قداسة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة ، حيث إنَّ خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودور كايم فى هذا التفسير الاجتماعى للألوهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفرد ، وإنما هى فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلها . وإنساق دور كايم فى هذا التفهم الاجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلاً عن فكرة «عبادة الأسلاف» ، وأن فكرة الألوهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع .  
فأله عند البديين هو «الجد الأول» الذى يعجده البدائي ، ويصعدت منه كما يصعدت عن إنسان فذ له قدرة خارقة ، كان يعيش «كصائد عظيم» و«كساحر عليم» ، وكؤسس للقبيلة ، فأله فى اعتقادهم هو الجد الأول للقبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الألوهية بالعقيدة التوهمية (٥٤) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلهاً مكوناً كله من عناصر إنسانية ، فأنما نجده فى المسيحية . ففى المسيحية الله إنسان لا بشكله المادى الذى تجسم فيه - ولكن بالأفكار والمواقف التى عبر عنها . بالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥٥) . وهذا التعبير دور كايمى يبرر به تشخص الله فى صورة إنسان فى العقيدة الطوطمية .

«النفس» مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن :

كما عالج دور كايم فكرة الألوهية فقد تطرق أيضاً إلى بحث مسألة النفس نظراً

لأهميتها في كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانيتها ،  
خلودها ومصيرها . فان فكرة النفس هي على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة  
منذ أفلاطون وأرسطو، هي للسؤال الحائرة في كل ذهن حين يفكر، كيف جاء؟  
ولم جاء ؟ وإلى أين للمصير ؟! (٥٦)

وحاول دوركايم ، أن يعالج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حلولاً  
من وجهة النظر الاجتماعية، فدرس معادنها في المجتمعات البدائية ، وكشف  
عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بداليو استراليا .

ففي المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن «النفس» تتميز تماماً عن البدن  
باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتدخل عنه في حالات النوم أو  
الانحاء أو الموت ، كما قد تغيب عنه في كثير من الأحيان . كما أن النفس  
حين تتحرر تماماً من البدن تستطيع أن تعيش طليقة في الغابات ، وتتجرك  
حرة بين الاشجار والأغصان ، كما أنها في حياتها تلك، يكون لها وجودها  
المستقل في العالم الآخر ، فهي تأكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقتل .  
والنفس عند البدائي الاسترالي، قوة «فسيية» لاسمعية ، لا يراها إلا السحرة  
أو كبار السن من رجال القبيلة ، فان لديهم القعدة والمران على مشاهدتها ،  
إذ أنها قوة لامادية ، لاعظام لها ، كما يقول أفراد قبيلة " Tully River "  
فهي عندهم مادة أثيرية مثل الظل، أو النفس كما يتمثل في الشقيق والزفير (٥٧) .

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الأرواح ، حيث يرتبط  
مصيرها بأرواح الاجداد والأسلاف ، وتقام الطقوس أحياناً عند « أرانتا  
Aranta » عند خروج الروح من الجسد حتى تناديه تماماً . ومن ثم غالباً

ما نسمي نفوس جنائزية حيث يأكلون لحم الميت اعتقادا منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كوضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند « أراننا » باسم Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana . (٥٨)

والنفس عندم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطئ البحيرة ، أو فى السهـاء خلف السحب ، أو بعيدا فى وراء البحر . (٥٩) ويكون عالم الأرواح والنفس ويؤلف مجتمعا له أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدرا للخير والنعمة أو مبعثا للشر والنقمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش فى العالم الآخر لكن تتجسد كما يقول « سبلر » و « جيلين » Gillen ، فى الأطفال حديثى العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية فى صورة جدمن الاسلاف القدماء ، وهذا مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى ، وفى تجسدها ثانية لاستعادة أعباء الاسلاف وبطولاتهم ، فان الاسلاف هم « كائنات مقدسة » ، بل هم « آلهة » القبيلة نفسها كما أشار دوركايم . (٦١)

وهناك تمايز قائم بين « عالم النفوس » و « عالم الأرواح » ، حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشتمل فى الدبابة الأسترالية البدائية ، على شخص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر محورا أساسيا للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح « الأبطال » و « الاسلاف » و « الآلهة » . (٦٢)

وليس النفس روحا ، لأن النفس تنفلق فى جسم وترتبط فى بدن ،

يمكن أن تضاده في حالات الحلم أو النقلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية ، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط في حركتها وانتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ما نعيش تلك الأرواح إلى جانب البعير أو العنكبوت أو النبات ، أو قد نسكن بعض الأشجار أو النجوم . (٦٣) كما أنها قد تتجسد للأطفال وتغصب النساء عن طريق الحلول في البدن (٦٤) والنفس لا تصبح روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلتها للانتقال والتحرر .

ولقد اعترض دور كايم - على « تايلور » بصدد تفسيره لنشأة النفس الإنسانية حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائي في « الحياة المزدوجة » التي يحياها في يقطعه من ناحية ، وفي نومه من ناحية أخرى . (٦٥)

وأن ظاهرة الأحلام هي التي تفسر البسداء وجود النفس وحركتها وفعاليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دور كايم يعترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فإن فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العمق والتعقيد بحيث لا يحصل إليها العقل البدائي الساذج . فليس البدائي تلك الخييلة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أممية تنطلق من داخله . (٦٦)

ولذلك يرى دور كايم أن ظاهرة الأحلام ليست سببا كافيا في صدور



فكرة النفس وخلودها . (٦٧) حيث أن فكرة النفس ، في رأى دور كايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجد أنها لا تتضمن فكرة خلودها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتعارض معها ، فبالرغم من أن للنفس تمايز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كلياً .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يشغته من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال مشابهة على البدن الذى تتحد به ، ولذلك كان من التليعى أو البديسى أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة - فما هو مصدر خلودها ؟ وكيف نفهم بقاءها بعد الموت ؟

يجيب دور كايم على تلك المسألة الفلسفية الصعبة ، فيقدم لها حلاً اجتماعياً عثر عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف . فهو يرى أن الأرواح حين تموت عن أبنائها ، إنما تحمل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من الأطفال ، فتبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . وإستناداً إلى خلود نفوس الأجداد فإن أرواح الأسلاف هى المبدأ التوهمى في إنتشاره ونحيزته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماماً كما تفعل البلازما الجرثومية في إنتقالها وتوريثها وإنتشارها .

ولهذا - ذهب دور كايم - إلى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلاً عن خلود الحياة الاجتماعية وأولية البقاء الاجتماعى ، حيث «يموت أفراد العشيرة ولكن تبقى العشيرة أبداً» *Les individus meurent, mais le Clan Survit* . وفى الأشخاص ، ولكن المجتمع بدوم وبمياً ويخلد . ولذلك كان «خلود

المجتمع»، هو التفسير الاجتماعي الدور كايمى لفكرة «خلود النفس». (٦٨)

التوتيمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوتيمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دور كايم أن يجعل من التوتيمية مذهباً في الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانساني وطفولته ، ذلك الدين البدائي الذي إستطاع كأي دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع للعالم تصورا عاما يقبله العقل البدائي .

ولذلك أكد دور كايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية ، ليس إلا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعي . فالقبيلة هي الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ، تنشطر إلى بطون أو إتحادات Phratries . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شيء من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات ، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها إمتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنسب كلية إلى عالم القبيلة في رحابته وسعته .

فالقبيلة لا تنضم في بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأجمعه ، وفي جوف ذلك الكون الذي هو كون القبيلة تلثم الأحياء والأشياء . ولذلك يعتقد البدائي كما يقول «فيزون Fison » أن «القبيلة» هي «العالم Le Monde » ، وأنه كفرد ينسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هي أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد استخلص دور كايم - من ذلك أن التوتبة هي مذهب في الوجود ، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم» . وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية ، التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هي حقائق اجتماعية ، فإن الدين عند دور كايم ، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع ، وفي أحضان الدين انبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدين إذن ، عند دور كايم ، حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة تجريبية ، كما يدعى «ماكس مولر Max Muller» ، حين أخذ بالمبدأ التجريبي القديم «لاشيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس» *"Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus"* (٧٠) .

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي وطبقه على الدين ، باعتباره ظاهرة حسية تجريبية ، حيث أن ظواهر الطبيعة ، هي التي تثير الفكر الديني ، حين يتأملها الإنسان ، فيصيبه الدهش ويألفه العجب والبهر . ولذلك كانت الطبيعة عند ماكس مولر ، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من ربه وخوف ، وما يتسم به من دهشة وإعجاب ، وعن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين ، وعن تلك الاتصالات الحسية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصورات الدينية . (٧١)

ولقد اعترض دور كايم على ماكس مولر الذي انتفى إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دور كايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية ، ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة ، ولا يمكن اعتبارها مصدرا دينيا لمظاهر ثابتة وطقوس دائمة (٧٢) .

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق متظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينية القوية . وكذلك ليس للبداى القسرة على التفكير والتأمل فى تلك المظاهر المتناسقة الزائفة ، واستكشاف الدين فى هذا النظام الطبيعى الرتيب . ثم أنه لا يكفى على الإطلاق أن نعجب بشئ لكن نعتبره مقدسا ، انما ينبغى أن نعيّر تمام التمييز بين إفعالات الدهشة والاحجاب ، وبين الشعور الدينى والتصورات الدينية . (٧٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بثباتها وعمومها فى كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها فى البناء الاجتماعى ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البتائية التكاملية ، وفى ضوء مناهج الانثروبولوجيا الوظيفية .

وفى هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » ، الدين عند « الكيبسجس Kipsigis » ، وتبع الظاهرة الدينية فى هذا المجتمع البدائى ، عن طريق الدراسة الانثروبوجرافية لطقوس الكيبسجس وصلواتهم التى يقيمونها للاله « آسيس Asis » . (٧٤)

كما طبق « راد كليف براون » ، ذلك المنهج الوظيفى التكامل ، فى دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الاندمانيسة ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للاثار التى تظهر فى عواطف الافراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف براون » معالم منهجه فى دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائية ، في محاضراته المشهورة عن « الدين والمجتمع *Religion and Society* » ، وفي تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التي تتبع دراسة الظاهرة الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة انطباع السلوكية والعملية التي تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانساني الديني على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية ، تظهر في طقوس ، وتحقق في عبادات ، ويعبر عنها في شعائر . (٧٥)

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد الوصف الانثوجرافي ، بل إنه يؤكد أهمية اختبار السلوك الديني ، ويضعه تحت حكم التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك التواتر القائم في أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وما تشعير إليه ودورها في النسق الديني .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوء البناء الاجتماعي ، ووظيفة الدين والطقوس في الميكانيزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية الزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة « إميل دوركايم » .



### ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Séailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*,  
Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.
2. Ibid ; P. 803
3. Ibid ; P. 804.
4. Ibid ; P. 809.
5. Ibid ; P. 837.
6. Ibid ; P. 846.
7. Albernethy, George., *Philosophy of Religion*, Macmillan ,  
New York. 1962. PP. 7 - 8 .
8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par  
Trenesaygues, Press. Univers. Paris. 1950. P. xxv.
9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition  
commémorative, Paris. P. 7.

### ملحق النص ... النص السادس

10. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, Société Positiviste  
Internationale, Paris. 1923. PP. 3 - 4.
11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and  
Theories*, Trans. From German by. H. J. Rose.,  
London. 1931. P. 59.
12. Comte, Auguste., *Discours Sur L'esprit Positif*, P. 5.

13. Ibid : P. 6.
14. Ibid : P. 6.
15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris. 1947. P. 193.
16. فوستل دي كولانج - المدينة المتبعة ، الترجمة العربية لعباس بيوى  
والدواخلي ص ٢٢٦
17. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London. 1956. P. 162.
18. فوستل دي كولانج - المدينة المتبعة - ص ٤١
19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Cohen, London. 1958. P. xxiii.
20. Ibid : P. 31.
21. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 598.
22. Ibid : P. 637.
23. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F.Alcan. Paris. 1912. P. 42.
24. Ibid ; P. 58.
25. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 138.
26. Ibid : P. 10.
27. Ibid : P. 14.
28. Ibid : P. 15.



29. Radcliffe - Brown, A.R., *Structure and Function In Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London. 1956. P. 133.
30. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. Second Impr. P. 305.
31. Ibid ; P. 303.
32. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse* F.Alcan. Paris. 1912. P. 599.
33. Ibid ; P. 200.
34. Ibid ; P. 124.
35. Ibid ; P. 126.
36. Ibid ; P. 128.
37. Ibid ; PP. 129.
38. Ibid ; P. 136.
39. Ibid ; P. 239.
40. Ibid ; P. 150.
41. Ibid ; P. 153.
42. Ibid ; P. 223.
43. Ibid ; P. 225.
44. Ibid ; P. 229-230.
45. Ibid ; P. 234.
46. Ibid ; P. 146.
47. Ibid ; P. 198.

48. Ibid ; P. 268.

49. Ibid ; P. 269.

### ملحق النصوص ... النص السابع

50. Ibid ; P. 271.

15. Ibid ; P. 277.

### ملحق النصوص ... النص الثامن

25. Ibid : PP. 294 - 295

### ملحق النصوص ... النص التاسع

53. الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفتدي - الله والعالم - الصلاة بينهما  
عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها . الكتاب الذهبي -  
المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا للمعتقد في بغداد من ٢٠ مارس  
سنة ١٩٥٢ - إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - القاهرة - مطبعة  
مصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile. *Les Formes Élémentaire de la vie Religieuse*,  
PP. 415 - 416.

55. Durkheim Emile, *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,  
P. 96.

57- الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفتدي - الله والعالم - الصلاة بينهما -  
الكتاب الذهبي المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا مطبعة مصر  
١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*,  
Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. P. 242.

58. Ibid ; P. 244.

59. Ibid ; P. 245.

60. Ibid ; P. 247.

61. Ibid ; P. 248.

62. Ibid ; P. 273.

63. Ibid ; P. 273.

64. Ibid ; P. 275.

65. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,  
F.Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid : P. 68.

67. Ibid : P. 383.

68. Ibid : P. 384.

#### ملحق النصوص ... النص العاشر

69. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,  
F.Alcan. Paris. 1912. P. 201.

#### ملحق النصوص ... النص الحادي عشر

70. Ibid : P. 103.

71. Ibid ; P. 104.

#### ملحق النصوص ... النص الثاني عشر

72. Ibid : P. 119

73. Ibid. ; P. 120.

74. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*,  
Routledge, London. 1939. P. 214.

75. Radcliff, - Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive  
Society*, Cohen, Second impression, London. 1956. P. 153.

## الفصل الرابع

### مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

- دور كايم كفيلسوف أخلاق .
- بين « دور كايم » و « كانط » .
- هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الاجتماعي .
- أخلاق « المضط » وأخلاق « المتطوع » .
- الإلزام الوجودي .
- الشعور الديني والإيمان .
- « الدين التوعمي » في ميزان النقد .



لم يتعثر علم الاجتماع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ماتعثر في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت «ميتافيزيقا علم الاجتماع» أن تنزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الاخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الاسس الفلسفية لكل ما تتناوله الاخلاق من مسائل « الخير والشر » و « التفاؤل والتشاؤم » و « الضمير والواجب الخلقى » ، كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد في قول الاجتماعيين إن الظاهرة الاخلاقية هي واصمة اجتماعية ، حيث أن «الظاهرة» أو «الواقعة» هي مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية، حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب فلا يمكن أن نستعيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكفى اطلاقا لحل تلك للمشكلات التى تعترض سبيل «الفاعل الاخلاقى» ، فان ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

دوركايم كفيلسوف اخلاقى :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرتهم إلى صيرورة مستمرة في الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر هدمها ، حيث يعتذر علينا

أن نقنن القواعد الأخلاقية ، لعالم متغير لاثبات فيه ، فهناك عادات تنفى وتزول ، وعادات تولد وتنتعش ، ومن شأن هذا التكيف في الحال الاجتماعي المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام «علم العادات الأخلاقية» . فلا يمكنه أن يشرع قانوناً أخلاقياً ثابتاً ، ومن هنا تزعزع الأسماء التي يقوم عليها علم الاخلاق الاجتماعية ، الذي شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بدلا عن «أخلاق الفلسفة» .<sup>(١)</sup>

كما نلاحظ أن دور كايم يؤكد أول ما يؤكد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه يصدد فكرة استقلال الإرادة الخلقية ، استقلالا ذاتيا ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن استقلال الإرادة الذاتي ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع في ذاته ، ويسير له الاضطلاع بهذا النظام الاخلاقي الاجتماعي من طريق التربية ، فيقول دور كايم في فقرة هامة من كتابه عن «القرية

الاخلاقية L' Education Morale » :-

« إننا نبدأ بالشعور بالقواعد »  
 « الاخلاقية على نحو سلبي ، ونجد أن »  
 « القرية تحملها إلى الطفل من خارج »  
 « وتفرضها عليه ، فتبسط سلطانها »  
 « وتفوذها . »

« ولكن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها »  
 « وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »  
 « سبب وجودها . »



« وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن »  
 « نتخذها موضوع علم . »  
 « فإذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى »  
 « واكتمل ، لأصبحنا سادة العالم »  
 « الاخلاق ، ولرأينا أن الاخلاق لم تعد »  
 « أمرا خارجا عنا ، بل إنها تقدم لنا نسقا »  
 « من الافكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك »  
 « كل صلاتها بعضها ببعض .<sup>(١)</sup> »

يتضح من تلك الفقرة الدور كائمية الهامة ، أنها تنم عن مقصد ميتافيزيقي  
 خفي ، يود دور كايم أن لا يعترف به . ففي قوله « إذا فرضنا أن هذا  
 العالم قد انتهى وإكتمل » ... ، يقف دور كايم موقف الفيلسوف المتفائل ،  
 حين يتنبأ بقيام علم الاجتماع الاخلاق ، وهو يعتقد بهذا القول الفلسفي مبدأ  
 تاريخيا من مبادئ فلسفات التاريخ ، حين يعدنا وعدا وضعا ، مضمونه  
 أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ « استقلال ارادته الذاتي » ، إلا إذا اكتمل  
 علم الاخلاق الاجتماعية ، وعلينا أن نتظر حتى تتحقق نبوءة دور كايم ويتم  
 العلم المرموق .

ولاشك أن تلك النبوءة الدور كائمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعي ،  
 لأن علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهي ، وبخاصة علم الاجتماع  
 الأخلاقي . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة  
 التمام والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع في ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة

أحوال المجتمعات ، هو علم بالزمان والتاريخ ، ولذلك فانه ان ينتهي ثل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دور كايم أن المسألة الاخلاقية ، هي مسألة محولة ؟ فيعدنا بانتظار إكمال علم الاخلاق الاجتماعية وإنتائه !!

وكيف يستعيز دور كايم عن الفكر الميتافيزيقي الاخلاقى ، بتصور ضمير جمى لكائن غيبى هو الكائن الاجتماعى الاعظم ؟ فيضفى عليه طابعا إليها مقدسا ؟ لا شك أن دور كايم لم يخرج عن نطاق الفيلوف ، ولذلك وضع « جورفيتش Gurvitch » مذهب دور كايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليفى بريل وأسمائها مذهب « ما بعد الاخلاق التقليدية Les Métamorphoses traditionnelles » ، ولم يتردد « جورفيتش » من أن ينعت المذهب الاجتماعى الدور كايمى ، بأنه مذهب أخلاقى نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى ، والمذهب الميتافيزيقي . « Une Métamorphose Semi sociologique, semi-metaphysique »

لأن دور كايم فى رأى جورفيتش ، قد افترض ضميرا جميا وهميا ، وخلع على المجتمع سمات الاىهوية والقداسة . (٣)  
بين دور كايم وكانظ :

ولم يختلف دور كايم كثيرا عن الفيلسوف الالمانى « كانط Kant » وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلفقد افترض كانظ للواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لانرى ودور كايم ولا نجد إلا « أنه كانظ نفسه » وقد ارتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دور كايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى  
إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما إفترض دور كايم للواجب  
الخلقى مصدرا اجتماعيا .

على إعتبار أن «المجتمع» هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة  
لكل سلوك أخلاقى . لأن المجتمع هو مبعث الروح الدينى، وهو «الله بذاته»  
حين يتجلى أو يتحقق فى الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كانط بصدد الواجب والقيم  
الخلقية ، إلا أن كانط فى ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التى  
يواجهها دور كايم فى ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » إلى خطأ التصورية  
السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الإلزام الخلقى ، فنظرت  
أخلاق دور كايم إلى الإلزام على أنه وليد الضغط الاجتماعى ، أو القسر  
الخارجى ، على إعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » إنما يأتي من  
« خارج الإنسان » .<sup>(٤)</sup>

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعى ، ليس ملزما فى ذاته،  
حيث أن القاعدة التى يفرضها المجتمع قد تكون سلبية ، أو « لامةقولة »  
إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزما بها .<sup>(٥)</sup>

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، ونستند إلى  
شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعى La contrainte sociale ، ليس  
إلزاما خلقيا ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفى arbitraire . وإستنادا إلى

ذلك الاعراض، يؤكد « هابلان » عجز الأخلاق الاجتماعية، وقصورها ونقصها، ويشير إلى عدم كفاية الموقف السوسيولوجي في تفسير الالتزام الخلقى . (٩)

هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعى :

ولقد إحتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الالتزام الاجتماعى بقوله « إنه شيء لا معنى له، ذلك الالتزام الذى له من القدرة، ما يجعل الانسان يريد على الرغم منه » . (٧)

وذهب الفيلسوف الاخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Formaliste » تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الاخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابه « للمشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يتطلع الأخلاق ويحولها إلى علم تاريخى وصفى للعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . (٩) ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلا واجب أو إلزام » .

على اعتبار أن الواجب الخلقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » الذى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الانسان المخلص الذى يقى بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فإن « الواجب المطلق » ، هو إرادة ذاتية للانسان لتحقيق واجبه ، ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودى « علما » بل « منهجا » . (١٠)

ولقد هاجم « هنرى برغسون Bergson » الاخلاق الاجتماعية هجوما

عنيقا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الاخلاق والدين *Les Deux Sources de* La Morale Et de La Religion » ، وإعتبر المجتمع الاخلاقي الدور كيمي ، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الاخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الاجتماعية في الاخلاق ، فكيف نفسر ظهور « النبي » و« القديس » و« البطل » ؟! وعلى أى أساس اجتماعي يصدر « والحكيم » و« الزعيم » و« الفيلسوف » ؟؟

ومن هنا يصنف « برجسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ما هو « إستاتيكي » وما هو « ديناميكي » ، في ميدان الاخلاق . كما يميز بصدد الازام بين « الضرورة » و« الواجب » . وذهب إلى أن جبرية دور كايم الاخلاقية ، هي قرينة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجي » ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الازام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما في الازام الفريزي الاجتماعي ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تعتمد تماما عن مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ، لأن الواجب البرجسوني هو أمر إنساني خالص ، يرتبط بفكرة « الحرية » ، فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

« والاخلاق الديناميكية » المفتوحة هي أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها «تزوع حر» وليست خضوعا لضرورة  
الاخلاق المخلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن في ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض  
قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها . (١١)

اخلاق الضغط و اخلاق التطلع :

ولذلك اعرض بريجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الالتزام بضغط  
المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دور كايم على حد تعبير بريجسون  
هى « أخلاق الضغط Pression » تلك التى يميزها عن أخلاق الجذب والتطاع  
aspiration . (١٢)

فأخلاق الضغط ضرورة تتعلق بالمعادن الاستاتيكية الآلية ، ولكن  
أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوجاة من أخلاق النفس  
المتفتحة L'âme ouverte (١٣) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ،  
وتتجسم فى أخلاق « الحكيم » والبطل ، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق  
« الأنبياء » وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هى أخلاق النفس المتفتحة ، التى هى « نداء  
un appel » (١٤) نداء البطل ، وإستجابة الفرد لنداء الانسانية ، فهى المثل  
الاعلى « للحجة والكمال الاخلاقى » . ولذلك قامت « الاخلاق  
الديناميكية » المتحركة ، على اكتاف عظماء البشر من الابطال والأنبياء .  
الامر الذى يختلف تماما عن الاخلاق الاستاتيكية المخلقة ، أخلاق الضغط  
والإكراه ، التى تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis - a - tergo » .  
على حين أن أخلاق التطلع هى انطلاقه حرة بدافع التطلع و«المجاهدية»

من الأمام ، وهي حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعورا بالفرح والحاسة ، حيث أن فرح التطلع البرجسوى ، لا يحد من إلا عن تلك النفس المنفتحة ، التي تفيض حاسة نحو «الغيرى» واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ، وأخلاق التطلع الانسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والغيرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة l'Âme close » ، والنفس المنفتحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا إنتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكي المغلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والالزام المغلق يستند إلى الضغط والقسر والاكراه . وفي فقرة هامة يقول برجسون :

« نرى أن الاستاتيكي البحث فى »  
« الاخلاق هو أمر ( تحت عقلى ) أما »  
« الديناميكى المحض ، فهو أمر ( فوق »  
« عقلى ) ، أحدهما يصدر من ارادة »  
« الطبيعة ، والثانى يتصل بعقربة »  
« الانسان » . ( ١٩ )

ومن تلك الفقرة ، يتضح التمايز الأكد بين أخلاق المجتمع التى هى غلاف خارجى ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهي قشرة التقاليد والعادات ،

ولذلك اعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكية جامدة تعطل بما هو « تحت عقلي L'Infra-intellectuel » .

أما أخلاق الانسانية فلا ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تلبث مما هو « فوق عقلي supra-intellectuel » وتصدر عن « العبقريّة الانسانية le génie humain » حيث أن هناك « كائنا غافيا » في أعماق النفس المتفتحة ، تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفي كل منا « جانباً صوفياً » مشرقاً ينتظر من يوقظه من سباته (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذي يربد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلفة ١٢ (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليوناني ، وكان له أثره العظيم في مستقبل الفكر الاخلاقي .

وسقراط هو « نفس متفتحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلفة ، ولذلك فإن الحكم الأخلاقي الجمعي حكم صارم عنيف ، ويعتبر مسئولاً مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

إن الاخلاق الجمعية تمحصر بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بمعاييرها ، ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل في حكم المجموع والرأي العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لاثماً تعبيره عبداً خاضعاً للزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كي تتحدى فكرة الازلام الجمعي وكي تؤكد فردانية الذات وحريةها . فناهضت النزعة الجمعية ، وأنكرت إلزامها وحننها . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة



العادات والتقاليد ، لكى يحدد الانسان مصيره على نحو أفضل مما قدر له .  
ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هى إحتجاج مستمر للعقل ، ولذات الانسانية  
الفردة ، ضد الاستغراق فى العادات الجامدة .

#### الالتزام الوجودى:

والالتزام الاخلاقى - عند فيلسوف وجودى مثل «سورين كيركجورد»  
ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو ارادة قوية تنبع من  
ذاته . ولذلك افترضت الاخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على اعتبار أن  
الحرية هى الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند «كيركجورد» . فى مجاله الأخلاقى إلى  
«سلطة خارجية» ، وإلا أصبح أداة فى يد الآخرين ، أو دمية يحررها  
المجتمع كما يهوى ، ولذلك فإن الانسان الأخلاقى الحق ، هو الذى يختار  
«قيمة» و«حرية» .

وإذا كانت الحرية هى إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهنا  
ينبغى أن تكون الذات لا المجتمع ، هى المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية .  
ولذلك يقول كيركجورد فى عبارة مشهورة «إختر ذاك قبل أن يختارها  
لك الآخرون» (٣٠)

فالانسان فى كيانه حرية ، وهو فى ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت  
الحرية هى جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما  
فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هى أهم حتمي مفروض على الانسان ،  
فهو «حر» و«مختار» بالضرورة .

ومن هنا كانت الحربة - عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هي  
« الأصل الوحيد لكل القيم *L'unique fondement des valeurs* » (٢١).

واستنادا إلى ذلك الفهم، فإن القيمة الأخلاقية، لا تصدر كإشياء لمادور كايم  
أن نهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع، وإنما تتعلق القيم الأخلاقية بوجودنا  
الفردى الخالص، فإن « القيمة »، هي ما يطلب وما يراد، باعتراف العقل  
وتأييده، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية، لأنها « حافز عمل »  
« ودافع سلوك ».

ولقد توهم دور كايم، أن القيمة. تتضمن بذاتها وجودا متحققا، ولكن  
القيمة ليست بذاتها وجودا، وإنما هي « شرط للوجود »، وجود الذات  
أو « الأنا » مصدر القيمة. في الواقع لقد بحث دور كايم عن القيمة الخلقية  
في الخارج، بحث عنها حيث لا توجد، لأنها كامنة في ذات الانسان.

ولذلك ذهب « رينيه لوسن » René Le Senne « الذي يقف من  
الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » (٢٢)، وذهب إلى أن وجهة النظر  
السوسيولوجية في الأخلاق، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه  
« جزء من الطبيعة ». (٢٣) وسلمت بأن الظواهر الأخلاقية هي كالمظاهر  
الطبيعية، وهذه مسلمة تثير الكثير من الصعوبات، ويقول « لوسن » إن رد  
الأخلاق إلى الميتافيزيقيا، يقدم لنا الكثير من الحلول، التي تتعلق بمسائل الالتزام  
والواجب والضمير، وكلها مسائل يحتمل فيها علم الاجتماع. كما أن الميتافيزيقا  
بصدد الأخلاق، تؤكد حرية الإرادة، فبدون الحرية تفقد الأخلاق  
قيمتها، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها. (٢٤) إن القيمة الخلقية  
عند « لوسن » هي قيمة الذات *Valeur du moi* « حين تفعل هذه الذات حرة  
وباختيارها الحر. (٢٥)

كما أن القيم لا تصدر إلا عن «الفكر» و«الروح» كما تصدر الاُسمة عن بؤرة تبداع للنور . وبذلك يعتقد « رينيه لوسن » (٢٦) فلسفة روحية من « فلسفات القيم Philosophie de Valeur » ويؤمن بأن الاخلاق انما تصدر عن « الانا » أو الذات ، التي تنشُد وجه المطلق والتي تتجه نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان « رينيه لوسن » قد أعاد الاخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الاخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فان هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد « موريس جنزبرج » الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الاخلاقي . (٢٧)

وذهب « جورثيتس » إلى ضرورة الاخذ بمذاهب الاخلاق النظرية La Morale théorique دون حاجة إلى انتقادها والاعتراض عايمها على ما فعل ليفي بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلاسفة وأثرها المتبادل في علم المعاديات الاخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الاخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الاخلاقي ، صدرت مع نظريات الحدس الارادى L'intuition volitive والشعورى ، والحدس الصوفى والعقلى ، صدرت كلها مع فلسفات ديكارت (٢٨) وكانط ، وفيتخته Fichte .

كما أننا لا نستطيع إلغاء فلسفة « باسكال » الاخلاقية ، تلك الفلسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفى والحدس العقلى ، ويسمى بمرتبة الاخلاق

إله أرفع للتراتب، ليقول لنا: « إن الاخلاق الحقيقية تسخر من  
الاخلاق (٢٩) *La Vraie Morale se moque de la morale* » .

وذهب « باسكال » إلى أن معطيات الاخلاق لاتصدر عن « العقل  
*La Raison* » ، وإنما تصدر جميعها بفضل « الحدس الديني  
*L' intuition religieuse* » ، عن « القلب *la coeur* » الذى هو منبع كل  
حدس أخلاقى . وبذلك يقابل باسكال بين « حدس العقل، وحدس القلب » ،  
فيقول فى عبارة مشهورة : « إن للقلب أسبابه التى لا يدركها العقل » (٣٠)  
« *La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point* » .

وبعدد قيام علم العادات الخلقية ، اعترض « جورفثش » على « ليشى  
بريل » وذهب إله أن تلك الموازنة التى وضعها « ليشى بريل » بين « الحقيقة  
الاخلاقية » ، « والحقيقة الفيزيقية » كشرط ضرورى لقيام علم العادات  
الخلقية ، قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة (٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى » الذى يعمق بطبيعة الظواهر  
الخلقية ، أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتجاوز تماما من  
ذلك اليقين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يغوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبتغيها « ليشى بريل » و« البيربايه »  
إنما تهبط بالانسان إلى « منزلة الشئ » ، فتقضى تماما على جوانبه الانسانية .  
كما أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البيربايه » هى حالة  
مستحيلة لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لاتقوم فى الموضوع وحده كما  
لا يمكن أن نحذف « الذات » أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا

لمسائل عسيرة وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفي ضوء تلك  
الاعتراضات تنهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق الوضعية .

\* \* \*

وإذا انتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في « الدين » ،  
لوجدنا كيف يمتز علم الاجتماع الدور كيمي في تفسيره لفكرة الألوهية ،  
ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدور كيمي في فهمه لطبيعة الدين  
والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة  
مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمناخه في « القلب »  
« والضمير » ، ويتمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية »  
في الاتجاه ، بالتعبد « والمناجاة » ، بعيداً عن كل طقوس أو شعائر .

ولست العملاء بمجموع أفعال للجوارح ، نشاهدنا في حركات وسكنات  
ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربّه ، موقف يجيش بالشعور الديني  
الغياضي ، وهي موقف صوفي خالص ، يفيض جلالاً وجباً ، وتضمه الحشية  
والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الديني » على حد تعبير « رينيه لوسن » هو القوة  
الروحية الباطنة التي نسمو بالإنسان فترفعه من عالم المسادة إلى عالم  
الروح ( ٣٢ ) ، بدافع الصبر المحالص والحب العميق L'amour généreux :

وعندئذ يجعل « الجليل » سبحانه للقلب الإنساني ، ويتكشف في  
« تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ،

بالنظر إلى الله تعالى كموضوع عبادة ومحبة *objet d'amour* ، نتاجه سبحانه دون غفلة أو حجاب ، فنه تقرب ، وإليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ليس ظاهرة اجتماعية ، إنما هو موقف صوفي خالص بين يدي الله ، دون هياكة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة . والدين منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان ، تقع في القلب ، وهو تجربة يعانها الصوفي حين يقع في الحسّال ، والحال بلغة « القشيري » هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا إجتراب ولا إكتساب » (٣٣) بمعنى أننا لا نستمدّه من الآخرين .

لأن الشعور الديني إنما هو « شعور ذاتي خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعي كي يحظى الإنسان بالمحضور الالهي . والله لا يتصل إلا بالإنسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الإنسان الفرد « بالمحضور الالهي » .

#### الشعور الديني والإيمان :

فالشعور الديني اذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توم دور كايم . فالدين إيمان فردي خالص بمحضور الله ، واتصاله ودوامه ، يتناجيه الإنسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز ، وهي لغة للشاعر ، التي تحتسج إلى « الصمت البليغ » ، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو « لغة المجتمع » .

وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » (٣٤) والشعور الديني ، شعور فطري ، قديم قدم

الانسان ، وهو حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي  
كامن في جيلة الانسان، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن قد نرى  
مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لانعرف أبدا مجتمعا بلا دين .  
ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين مذهب ديني ، ومذهب اجتماعي ،  
ولم يضع خطأ فاصلا بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي ، حيث  
أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهري ، قبل أن  
يكون شعورا جماعيا .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم  
وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب  
الذاتية القريبة في الدين ، لأنهم يميلون أصلا إلى إنكار الظاهرة الفردية .  
وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة اجتماعية ، نظرا لحيويتها  
وعُموميته ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا  
نؤكد مع « باستيد » أن دور كايم ، قد خلط خلطا تاما بين مذهب « ديني »  
ومذهب « اجتماعي » (٣٥)

فلقد بدأ العنصر الديني نقيضا خالصا ، على ما يقول « أندرو لانج  
Andrew Lang » ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري ، كي يغلغه من الخارج  
بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء الاجتماعي وطغى على الجوانب الدقية ، وقضت  
الفكرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة  
الدينية الأولية . (٣٦)

ولذلك نرى « مارتين لوتر » على تلك الفكرة التي حجبت النقاء الديني ،  
واعترض على طقوس الكاثوليك وشعائهم ، (٣٧) وأقام للمذهب البروتستانتي

الذى يقلل كثيرا من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الغطاء الاجتماعى على الدين .

على اعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فإن الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إنسانية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على العكس الحال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأصلية فى الانسان ، فالانسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية » ( ٣٨ ) .

حيث أن الدين يتصل بمناخه فى القلب ، لأنه نزعة فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى عزلة ، وقد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو Dussaud » ، على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الانسان إلى حالة « L'extase » ( ٣٩ ) والله يصحى للفرد لا للمجتمع .

الدين التوئمى فى ميزان النقد :

فنحن نسأل دور كايم بدورنا - لماذا لا يقرر أن العاطفة الدينية ، وهى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم - عن صورة أولية لشكل بدائى للدين ، هو الدين التوئمى - إلا أننا نجد أن « الـاب شميت Schmidt » قد عقد



فصلا كاملا عن «التوتمية» في كتابه المشهور الذى نشره عن «أصل الدين ونشأته»

« *The Origin and growth of Religion, Facts and Theories* »

وذهب شميت إلى أن «التوتمية» ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا اليها كظاهرة دينية . ولقد ظهرت التوتمية لأول مرة كاعتقد ديني في كتابات J.F.M'Lennan ، الذى إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين في مقاله المشهور : « *On the Worship of Animals and Plants* » . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية في دراسات Lubbock وتايلور Tylor و«سبنسر Spencer» ، ولكن هؤلاء جميعا ، لم يتمكنوا - في رأى «شميت» من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة تلك ، الظاهرة التى تعانى حتى اليوم صعوبة واضحة في فهمها ، وسرغورها ، وبخاصة في مسألة علاقة الظاهرة التوتمية بالدين .

ولقد كتب «فريزر Frazer» سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن «التوتمية» ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع «فريزر» في تلك الكتابات ، كتلة هائلة من للمعلومات والفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وأراد «فريزر» أن يستخلص من كل تلك المادة النزرة ، التى جمعها عن الظاهرة التوتمية ، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة «أصل التوتمية» .

ولقد إفترض «فريزر» لتفسير أصل الظاهرة التوتمية ، فروضا ثلاثة ، إفترضها «فريزر» طوال حيساته العلمية ، التى مر بها ، كلها

ازداد جمعا للمادة التوتمية ، بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » في دراساته الأولى المبكرة، أن التوتمية ظاهرة نصف دينية Half-religious » ، كما أنها « نصف اجتماعية » فعكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثننا من العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحرية » ، وفي أواخر حياته العلمية ، اعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (٤١)

ويرى « شмит » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية الخالصة ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتم موضوع عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنأ يتفق « شмит » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفي هذا الصدد يتفق « باستيد » مع « شмит » ، فانتقد دور كايم ، حين أقام من « التوتم » إلها ، وجعل من التوتمية ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن « التوتم » كما يقول « باستيد » ليس إلا موضعا للاحترام العائلي الذي يشبه احترام الابن لأبيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الديني في التوتمية ، وتصبح الظاهرة التوتمية لا تتعلق بالنظام الديني ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلي أو العشائري .

فقد اتصلت التوتمية إنصافا قويا بنظم العشيرة والاتحاد القبلية ، وهي

نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف العنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لادينية » التوتمية ، وإنعدام الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعاق بالبناء العالمى والنظام القبلى دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الدينى (٤٥) .

وعلى هذا الاساس - أثار « شميت » الشكوك حول الأصل الدينى للظاهرة التوتمية ، وإعرض على « دور كايم » ، حين إقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الأشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر « دور كايم » فى التوتمية الأسترالية وحدها ؟؟

وإذا كان دور كايم ، قد إعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الأجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الأجناس قد أثبت أن هناك صبرا أخرى للأجناس البشرية ، قد سبقت قبائل استراليا الوسطى ، و « الأرنتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دور كايم عليها دراسته للركزة ، لم تكن أقدم جماعة إنسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلىة الأسترالية ، حيث أن قبائل إستراليا الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل إستراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الأرنتا Arunta » هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ، فى هذه القبائل الأسترالية الجنوبية

الشرقية ، فقد نبث أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة في عصر متأخر . وتحقق صورة العقيدة لدى هذه القبائل الأولية ، في صورة الكائن أو الإله الاسمي (٤٧) Supreme Being ، وهي عندم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التنويمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر للدور كاهنية في «العصور الأولية للحياة الدينية» .

## ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. عادل العوا - « القيمة الأخلاقية » مطبعة جامعة دمشق - ١٩٦٠ ص ٢٤.
2. Durkheim, Emile, *L'Education Morale*, Paris. 1925. P. 133.  
ملحق للنصوص ... النص الثالث عشر  
( أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للاستاذ الدكتور السيد محمد بدوي ) .
3. Gurvitch, Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Press. Univers. Paris. 1950. p. 537.  
ملحق النصوص ... النص الرابع عشر  
( أنظر أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق  
للدكتور السيد محمد بدوي فصله من مجلة كلية الآداب  
بجامعة الإسكندرية - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ هـ ٩٢ .
4. Hamelin, O., *Essai Sur les Eléments Principaux de la représentation*, Press. Univers. Paris. 1962. P. 336.
5. Ibid ; P. 338.
6. Ibid : P. 337.  
بارودي « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ترجمة  
الدكتور محمد غلاب مراجعة الدكتور ابراهيم بيومي مدكور -  
الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧ .

8. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Sciences des Moeurs*,  
Press. Univers. Pais. 1948. P. 20.

9. بارودي «المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر» ترجمة الدكتور  
محمد غلاب القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .

10. المرجع السابق ص ٧٨ .

11. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la  
Religion*, Soixante - Seizième Edition, Press. Univers. Paris.  
1955. P. 24.

12. Ibid ; P. 49.

13. Ibid ; P. 34.

14. Ibid : P. 30.

15. Ibid ; P. 27.

16. Ibid ; P. 62-63.

ملحق النص ... النص الخامس عشر

17. Ibid : P. 102.

18. Ibid : P. 61.

19. الدكتور فوزية ميخائيل «سورين كير كجورد - أبو الوجودية»  
القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .

20. المرجع السابق ص ٩٨ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'existence*, Collec. A. Colin.  
Paris. 1954. P. 89.

22. الدكتور عادل العوا - القيمة الخلقية - مطبعة جامعة دمشق  
١٩٦٠ ص ٢٤٠

23. Le Senne, René., *Traité de Morale générale*, Press. Univers.  
Paris 1949. P. 512.

24. Ibid : P. 687.

25. Ibid ; P. 700.

26. عادل العوا - القيمة الخلقية - جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢

27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers, London.  
1949. P. 33.

28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Science des Mœurs*,  
Press. Univera. Paris. 1948. P. 54.

29. Ibid : P. 44.

30. Ibid : P. 45.

31. Ibid : P. 29.

32. Le Senne, René, *Traité de Morale Générale*, Press. Universitaires  
de France, Paris. 1949. P. 312.

33. الرسالة القشيرية - لآبي القاسم القشيري - القاهرة  
١٩٤٨ - ٣٦٧ ص ٣٢

34. الدكتور فوزية ميخائيل « سورين كيركجورد » القاهرة

١٩٦٢ ص ١١٨ .

35. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse.*, Collect. A. Colin.

Paris. 1947. P. 5.

36. Ibid ; P. 170.

37. Durkheim, Emile., *L'Éducation Morale*, Paris. 1925. P. 8.

38. Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,

Press. Univers. Paris. 1955. P. 103.

39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect.

A.Colin. Paris. 1949. P. 169.

40. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and*

*Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931 P. 103.

41. Ibid : P. 104.

42. Ibid : P: 105.

43. Ibid : P. 117.

44. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect A.Colin,

Paris. 1949. P. 186.

45. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and*

*Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1931. P. 115,



46. Ibid ; P. 116.

ملحق النصوص ... النص السابع عشر

47. Ibid ; P. 117.

ملحق النصوص ... النص الثامن عشر

---



## خاتمة الكتاب



هذه الخاتمة العامة ، لم أقصد بها أن أختم هذا الجزء الثالث من كتابي «علم الاجتماع والفلسفة» ، إنما قصدت بها أن أختم الكتاب كله بأجزائه الثلاثة ، كما صدرت عن «المنطق» و «نظرية المعرفة» وفلسفة «الأخلاق والدين» .

ويتضح من إستعراض مختلف مواقف علم الاجتماع بصدد مشكلات الفلسفة ، أن هناك مساهمات لوجهة النظر الاجتماعية ، حين تطرق أبواب المنطق ، وتتطرق إلى معادل المعرفة ومصادرها ، وحين تكشف عن أصول إجتماعية لتناج الأخلاق والدين .

ففي ميدان المنطق تناول «أوجست كونت» شيخ علماء الاجتماع «مسألة المنهج» ونقلنا نقلة هائلة من المنهج التجريبي إلى المنطق الوضعي . كما عالج كونت مشكلات علم المناهج أو الميتودولوجيا La Méthodologie الأمر الذي يعرضه إلى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها ، حيث إنزمت حدود «الفلسفة الوضعية» ، تلك الفلسفة التي يصطنع فيها المنهج العلمي ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك إلى إكتشاف علم الاجتماع ...

ولعل الفلسفة الوضعية في ذاتها ، هي نزعة متعالة Scientism أو هي حركة مؤيدة للعلم مضادة للبيتا فيزيقا ، فهاجم كونت المنطق المصورى الذى أقامة الميتافيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلى ينمى قوة الجدل ولا يكشف عن شئ . ، كما أن القياس الأرسطى ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجمل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق المصورى ، إلا أنه إنتقد أيضا الإتجاه

التجريبى الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث إعرض عليه « كونت » ، وإرنكو إعتراضه على أنه لا توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبى المطلق ، فى رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا قمرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا ...

وإزاء تلك الاعتراضات والانتقادات التى يواجه بها كونت سائر المناطقة الصوريين والتجريبيين الخالص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الاجتماع ، حاول أن يشرح لمناهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الإنسانى ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث *Loi de trois états* الذى إعتبره كونت ، القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام . ذلك القانون الذى يكشف عن تلك الرابطة الأصلية التى تربط المنطق بعلم الاجتماع .

فذهب كونت إلى أن منطق الإنسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة « غيبية أولية *état primitif* » إلى حالة ميتافيزيقية إنتقالية *« État metaphysique transitoire »*

ومن ثم يصل العقل الإنسانى فى النهاية إلى مرحلة « الروح الوضعى  
» L'esprit psailig .

ولما كان ذلك كذلك - فإن أوجست كونت قد أرخ للمنطق الإنسانى ،  
وجعل منه تاريخاً للفكر الإجتماعى ، ولقد صدق Roger Bastide حين  
صرح فى هذا الصدد بقوله :

« إن كونت قد جعل من علم الاجتماع »  
« تاريخاً للفكر الإنسانى ، حين وضع »  
« قانون الحالات الثلاث »

فلقد تصور « أوجست كونت » ، المنطق الإنسانى أو العقل البشرى  
تصوراً خاصاً ، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين ، فاصطنع  
للمنطق تاريخاً ، وخلق للتاريخ منطقاً محتوماً ، يسير فى حلقات ، ويمر  
بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار إليها كونت فى مواضع كثيرة من «دروس  
الفلسفة الوضعية » فاسماها « حالات états » ، وأطلق عليها فى مواضع  
أخرى « أنساق Systèmes » أو « مناهج Méthodes » ، وبسميها فى  
أغلب الأحيان « فلسفات Philosophies » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكى تطورى ، ذلك  
هو « قانون الحالات الثلاث » الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى أن ظهور  
« الفلسفات » فى أنفسها ما هى إلا « مراحل إجتماعية » تختمها فاسقة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » فى رأى كونت ، ما هى إلا مرحلة  
تتم بالضرورة والحتم ، إذ تختمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى

الفني ، كي يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » ، حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية ، تلك التي وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعي » .

ولكننا إذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسولوجي في ميزان النقد ، لوجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسولوجية ، إلا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فيه لطيفة المنهج الوضعي يرتكز أيضا على تميزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

وإنما كانت « الروح الوضعية » ، قد إقتصرت على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic .



ولكن إذا كان أوجست كونت قد أسهم في ميدان المنطق بقانونوف الأحوال الثلاث - فان واحدا من كبار تلامذته واعى به « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه « بقانون المشاركة La loi de participation » . وإذا كان كونت قد إلتفت إلى منطق « الروح الوضعي » ، فان ليفي بريل قد عالج ما يسميه بمنطق « الروح البدائي » .

حيث أثار ليفي بريل مشكلة « قوانين الفكر » وبخاصة « قانون الذاتية » و « عدم التناقض » ، وحاول أن يشرع للمل البدائي قانونا يعبدق علي



كل مظاهره . ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع قانون المشاركة ، على إعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، كشف ليفي بريل عن كيفية استعمال المنطق البدائي لمبادئ الذاتية وعدم التناقض ، فاعتبر « مبدأ المشاركة » نوعا من « الذاتية » يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق ، بسبب تلك المشاركة أو الذاتية العمياء التي تعطل « مبدأ عدأ التناقض » . بمعنى أن البدائيين فيما يذهب « ليفي بريل » قد غفلوا عن مبدأ التناقض ، لأنهم لا يميزون بين الأشياء ويخلطون بينها أشد الخلط . فبالنسبة للعقلية البدائية فيما يقول « ليفي بريل » ، لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر .. إذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له العقل البدائي كثيرا ، في زعم ليفي بريل ، ولذلك إعتبره عقلا « سابقا على المنطق prélogique » .

وإذا كان ليفي بريل قد إنشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد إلتفت « هوبير وموس » إلى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية .

ولذلك عالج « هوبير وموس » Hubert Et Mauss « قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالإلتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « ألانا Mana » ، ومدى إرتباطها بمختلف

التصورات العقلية البدائية ، بحيث يبدو أن منطق ألمانا السحري هو الذى يضى على الأحكام والقضايا معقوليتها ، وببطل فى نفس الوقت إدعاء عدم معقوليتها ، حيث أن « ألمانا » فى زعم « هويروموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « ألمانا السحرية » دور « الرابطة Copula » فى بنية القضية المنطقية البدائية .

وبذلك تصبح فكرة ألمانا عند « هويروموس » هى أساس الحكم ، وهى بمبت الرابطة المنطقية التى تربط ما بين موضوع ومحمول ، وتكون الأحكام المنطقية هى وليدة التصورات الجمعية ، كما تصبح الأحكام تركيبية وقبلية لأنها صادرة عن العقل الجمعى ، كما أن طرفى القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا « هويروموس » أصولا إجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقى ، فإذا بها تبحث فى نطاق علم الاجتماع .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسأله المتفرقة ، وفسرها جميعا فى وحدة مذهبية ، وأجاب عنها فى نظرية واحدة متسقة .

ولقد ذهب دوركايم إلى أن النتائج الاجتماعية هى المصادر الاولية ، لادراكنا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الانسان ليس منفردا فى مواجهته للطبيعة ، حيث أن المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعالم . ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور ، هى مشوبة بعناصر إجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعى للانسان . حيث تتأثر العمليات المنطقية وتشكل نظرة الانسان إلى العالم الطبيعى حين تصدر أحكامه وقضاياه من

خلال نظراته إلى عالمه الاجتماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرهما من المجتمع ، كما تستند أيضا إلى المجتمع من حيث عمومها وقبلتها ، بمعنى أن «الاطارات المنطقية» ليست إلا شكلا من أشكال «الاطارات الاجتماعية» السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتحرج دور كايم براءة جدلية فائقة يتم بها مذهبه السوسيولوجي ، من أن يعلن أن المنطق الفردي هو ناشئ بالضرورة عن المنطق الجمعي . ففكرة التناقض وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها إجتهدا عقليا يقوم به الإنسان ، وإنما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعي ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضوء ذلك التمايز الديني ، استطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقي ، مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة إجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والمحضارات . حيث أن الحقيقة في الشال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دور كايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقا لما هية أو هوية توتمية ، حيث تتمركز شخصية الإنسان أو ذاتيته ، حول توتمة أو « قرينه الحيواني » . وبصدد مسألة التصنيف إلى أجناس وأنواع ، رفض دور كايم حلول الفلسفة ، وعالج فكرة « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع - في زعم دور كايم ، صدرت نماذج التصنيف المنطقي ، وإستنادا إلى التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، تنبعت قوالب التنظيم المنطقي ، ولذلك كانت الأشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجم عملية التصنيف المنطقي للأشياء choses ، من طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص hommes .

والنظام التوتمي - عند دور كايم ، هو في ذاته نظام تصنيفي يحمل في طبيعته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التي ندرج تحته بانتمائها وإنتسابها إليه . أى أن هناك فيها يذهب دور كايم ، صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا إستعرنا لغة أرسطو - هو سور توتمي ، يحدد وفقا لمختلف الأشكال والأنساق البنائية للقبائل البدائية .

وإذا إستخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، جعديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما يصدقها ، فان مفهوم القبيلة يستغرق « كل » أفراد الاتحادات والعشائر ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالي تكون القبيلة والاتحاد العشيرة ، هي حدود إجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر « التسوير المنطقي » . ولذلك يقول دور كايم في فقرة هامة :

« إن الحدود والمراتب المنطقية هي »

« في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب »

« الاجتماعية » .

كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ،  
لا تفهم إلا في ضوء الروابط الاجتماعية ، التي تربط بين أفراد الاتحاد  
والعشيرة ، ، ومن ثم كانت الاتحادات هي « أوائل الأجناس » ، وكانت  
للمشائر هي « أوائل الأنواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقي كان في بادئ  
أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، من حيث أن « نظام العالم » وطبيعة  
الكون ، هي صورة مطبوعة عن « النظام الاجتماعي » وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر الاجتماعية ، إنما استطاعت  
أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية . وبعبارة  
أخرى ، حاول دور كايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ،  
التي طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف علم الاجتماع مناهج اجتماعية  
للتصورات والقضايا والأحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والثباتية والتصرف  
وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تسلم من الانتقاد ،  
وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين .  
فلقد حاول « كونت » بصدد معالجته لمشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل  
بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين  
يتخلى عن معياره المعهودة منذ أرسطو ، ولكننا ينبغي أن لا ننفل تلك  
العلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لباب الفلسفة  
وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أي شكل من أشكاله الوضعية أو  
الرياضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

حيث أن الزمرة الوضعية في ذاتها ، إنما تعمل في طبائنها هدفا ميتافيزيقيا

خالصا ، حيث أنها نزع «معاملة» تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم ، إستنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد للمعرفة كما يزعم الوضعيون . وإذا كان « كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، إستنادا الى قانون للحالات الثلاث ، نقول إن « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزبرج ، اذ أنه بشرح للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فبطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية في شيء .

ولقد هوجمت كتابات « ليفي بريل » التي تشرح للمنطق البدائي قانونا غريبا ، يجعل من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الأشياء خلطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقي .

ومن هنا اعترض على كتابات « ليفي بريل » ، كل من « برجسون » و « شميت » و رادين و روبرت لوى Lowie .

وذهب «برجسون» الى أن «بنية الفكر تبقى هي هي لا تتغير» ، فلا تمايز بين الفكر البدائي والمتحضر ، الا في المادة والتجربة التي يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التي بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات .

ولكننا إذا انتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، لوجدنا في أحماقها بنية الفكر الصورية تظل كما هي في حالها الأولى ، دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميت » - الى أن « ليفي بريل » ، قد أخفق في دعواه

التي تتعلق بمسألة التفكير السابق على المنطق ، إذ أن « ليثى بريل » لم يحدد « نسفا تاريخيا » يفضلته تترتب المجتمعات في تنابع زمني ، حتى يتضح لنا من خلال هذا النسق التاريخي مختلف مظاهر أو تطور التفكير «اللامنطقي» ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية ، دون أي تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليثى بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير القبيح والسابق على المنطق ، حين تجعل بوضوح في مجتمعات متقدمة ، إذ أن هناك آثاراً خرافية للسحر مازالت عالقة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحامس لافتراضات « ليثى بريل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقداً في مستوى فلسفي بحت ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الإنسان واحد بعينه ، لا يختلف منطق قديما أو حديثا ، وأن الفكر الإنساني أيا كان لا يستطيع أن يخطئ عن التفكير بقانوني «الذاتية وعدم التناقض» . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال ، ولذلك فإن افتراضا كافتراض « قانون المشاركة » ، إن هو إلا خيال خصب عند « ليثى بريل » ، فلا يختلف البدائي عن المتحضر ، إلا في المادة أو التطبيقات المختلفة ، لقانوني الفكر الأساسيين أعني «الذاتية» و«عدم التناقض» .

\* \* \*

وإذا انتقلنا إلى مساهمة « هوبير وموس » بصدد التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسيرها لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر

وفوائيه إستنادا إلى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، في الكشف عن مصادر إجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا . نقول لقد جعل «هوبير وموس» من السحر ظاهرة إجتماعية ، على حين أنه أمر غيبى محت ، لا علاقة له بعالم الظواهر التي هي موضوع العلم الوضعى .

إذ أن فكرة « المانا » باعتراف «مارسيل موس» نفسه ، فكرة غامضة شواه ، كما أنها ليست عقلية أو منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » - هذه الفكرة اللامنتطقية - رابطة في بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى « هوبير وموس » ؟ وفى أى صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفا « شكلا » من القضايا المنطقية ، تلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟

فى الواقع - إن علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقيا منذ البداية ، قد وجدناهم فى آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى العبارات بين هذا العالم الغيبى الخالص ، ليربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يمكن جوهر إعتراضنا وإنتقاداتنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد إعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذى سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر » .

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التي قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون Codrington » ، و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر . كما أنكر « جورفيتش ١ » فكرة « المانا » ، تلك الفكرة التي أضفى عليها « هوبير وموس » طابع القداسة والقدس ، نجدها عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعاني ، إذ أنها فكرة « فوق طبيعية »



Surnaturelle ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات .

ولقد إعتصم الأب ثييت على فكرة « العملية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التي صاغها « هوبروموس » ، وأنكر زعمها في أن الاعتقاد بالسحر لا يتفصل عن الاعتقاد بالمآنا ، بمعنى أن تصور المآنا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التي تكونت في بليسة الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبل والسابق .

وإرتكانا إلى هذا الفهم ، توهم « هوبروموس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، إنما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية مثل : « الشبه يؤثر في الشبه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ورفض برجسون تلك المبادئ الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التي صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادئ قد تصلح في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادئ .

ويتضح من إعتراض برجسون ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها « هوبروموس » قد نفيدنا في التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح إطلافا في تفسيرها . بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أن كذب النتائج التي تفضى إليها تجارب السحر وأساليبه ، إنما تبين بشكل واضح للذكاء البدائي خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما ويمكن المر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها، إلى أن الإخفاق في عملية من عملياته، إنما يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة، وهذا وهم كاذب، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا أعرض برجسون على موقف « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر والفضايا السحرية . ثم إن هنا أيضا إفتراضا لا يقوم إلا في وهم هذين الكتابين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والأحكام . وكان الأول أن يقال، إن العقل الانساني مجرد معاني الأشياء، ويضع الألفاظ ويربط بينها في أحكام، طبقا للقوانين المنطقية، دون ما حاجة إلى أن يكون ساحرا، وقبل أن يكون ساحرا، فما دام الانسان يعقل، ويتكلم ويحكم بطبعه، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

\* \* \*

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية في الأصول السوسيوولوجية للفكر المنطقي، لمي جذيرة بأن ينظر إليها المناطقة بعين الاعتبار، وفي الواقع يعطينا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق، حين يعالج في ضوء مذهب السوسيوولوجي، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولاشك أن مشكلة الحكم والتصور، هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيبي » و « بول » « چانيت » : « ليست هناك مسألة إحتلت مكانا بارزا في تاريخ الفلسفة مثل ما إحتلته نظرية التصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدد « نظرية الحكم » ومشكلة

التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعاني التي تمتاز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ فذهب أفلاطون ، إلى أنها لابد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدهاها ، وذهب أرسطو ، إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الأجناس والأنواع . ورأى الإسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وإنما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو «فطري» في الذهن .

وبإزاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون إنه لا شيء فطري في الذهن ، وإن المعاني إن هي إلا إحساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبي . فالإحساسات في التجربة القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، إعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا إن المعاني إنما أصبحت كلية في النوع الانساني ، وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفي ضوء هذا نجد أن الاجتماعيين ، يريدون إضافة تفسير إجماعي لأصل هذه التصورات في المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم ، أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويتقدم ، إلا بربط التصورات في أحكام ، وذلك برباطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الأحكام إنما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول .

وقال أرسطو، إن الحكم إنما هو ممكن، لأن الموضوع يتدرج في تصور المحمول لعمومه، وقال الميغارينيون باستحالة الحكم أصالة.

وفي الفلسفة الحديثة - نجد أن «التصوريين» من أمثال «ديكارت» يرون أن أطراف الحكم أى التصورات، إنما هي متضمنة بعضها في بعض، وما علينا إلا أن نلتفت إليها بالبداهة و«الحدس» فلستخرج الأحكام. أما «التجريبيون»، فقد قالوا إن الأحكام إنما ترتبط أطرافها، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة الدعاى السيكلوجية، فهم عند موقفهم الحسى.

و «كانط» يعارضهم بقوله: إن العلم يقوم على الأحكام، ولا يمكن أن يقوم على مجرد الدعاى الحسى، ولابد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام، إرتباطا كليا وضروريا، مما يصون قيمة المعرفة العلمية، ويرفعها عن مرتبة الحس، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة. ولذلك ميز «كانط» بين ما أسماه «بالأحكام التحليلية» و «الأحكام التركيبية» و «الأحكام التركيبية الأولية».

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الأحكام - وهى الفعل الأساسى الفكر، فلا يستطيع الإنسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع !! ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات.

في الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعي الدور كايمى ، كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفي ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك إعرض دور كايم على مواقف الفاسفة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتباين تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن إحساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما . كما إعرض دور كايم أيضا - على المذهب العقلي ، وأنكر تلك القبلية التي يقول بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع في زعم دور كايم يلعب دور أساسيا في تشكيل تلك الأحكام ، حيث أنها تعتمد عمومها و قبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور كايم - هو أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول بسعدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعي ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دور كايم إزاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الأخطاء ، فان كان المجتمع في زعمه ، هو المهيض الوحيد لتلك التصورات ، على اعتبار أن للمنطق الجمعي طريقته الخاصة في التفكير . فاننا في الرد على دور كايم ، نتساءل مع برجسون - بآتنا إذا سلمنا بوجود التصورات الجمعية المشركة بين الأفراد ، تلك التصورات التي تتمثل في اللغة والتقاليد - ولكن .. كيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟ وكيف نلاحظ ذلك التعانق البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟

ولقد إنتقد «بول موى Paul Mory» نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الفكر الذى ينشد وجه الحق، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة ، دون الموضوع إطلاقاً إلى إتفاق الجماعة . إذ أن تفكير الإنسان على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة . والحكم عملية ذاتية، تعبر عن حقيقة داخلية ، من حيث أن الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر ، بعيداً عن معايير الجماعة .

ولقد إعترض «بيترىم سوروكين» على فكرة الأصل السوسبولوجى لقولات الفكر الإنسانى ، وهى أهم وأعم التصورات العامة، وأنكر مزايم دورايم بصدد هذا الأصل الذى يشير الشك والريبة ، إذ أن المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هى واحدة بذاتها فى عقول الفلاسفة ، ونجدها كما هى نفسها عند «كونفوشيوس» و «أرسطو» و «نيوتن» و «كانط» و «باسكال» . فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول الفلاسفة ؟! على الرغم من إختلاف شعوبهم وثقافتهم ؟!

ولاشك أن هذا الاعتراض الذى ساقه «سوروكين» ، إستطاع أن يضع حداً لإدعاءات علم الاجتماع، بصدد سوسبولوجية مقولات الفكر والمنطق . وفى الواقع - لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشقى الظيل ، وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسبولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلاً من إقتصارها على القليل المتيسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى .

حيث أننا بعد إستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ،

رأينا انهم، قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء إنجازهم، بينما ظلت أهم أهداف المنطق ومسائله، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء، ومعالجاتها الرياضية، وهذا هو جماع المنطق، ظلت هذه كلها بعيدة - خارج نطاق بحثهم - مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في إستيعاب المنطق .

وبالتالى فإن كل ما هو منطقي حقيقة ، في علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحدث من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق ولبابه .

بحيث يبدو ، أن مجهود الاجتماعيين ، ليس إلا مناوشة أو غزوة بسيرة هيئة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصناً مقللاً دونهم .

وهكذا نرى - أن حصر المشاكل المنطقية التى تناولها الاجتماعيون على إختلاف مشاربهم ، وهى مسائل وردت متفرقة فى كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود التى وقفت عندها مجهوداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق الحقيقية التى لم يتطرقوا إليها ، كل هذا جانب من أهم نتائج هذه الدراسة التى جلوت فيها موقف علم الاجتماع من المنطق .



ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته فى ميدان المنطق ، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة وللقولات. فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، وإقتحم معقلا هائلا من معادل الميتافيزيقا . بالكشف عن أصول إجتماعية للحقيقة ، وباماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لقولات المعرفة .

فأضاف علم الاجتماع إلى المعرفة عنصرا طاملا أغفلكه الفلاسفة، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات، على حين يقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها.

فيمدد المقولات - حاول دور كايم - أن يتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر اجتماعية، حيث، أننا - في رأيه - إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجياً، لوجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين وأحضانه.

والدين - عند دور كايم ليس كمثل شيء يتصف بكونه اجتماعياً، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جمعية، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يثير في الجماعة حالة عقلية عامة. بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها - أنماط من السلوك بمقتضاها يعدل الفكر، وهي أساليب للعمل، يستوحىها الإنسان من عقل الجماعة.

وبذلك يكون الجمعي عند دور كايم - هو الإطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية التي تهبط منها مقولات الفكر الإنساني.

فان تصورنا للزمان مثلاً، لا يمكن أن يكون فردياً، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية »، ولكنه « الزمان اللانهائي المطلق »، باعتباره ديمومة لا تنقطع، وذلك هو الزمان الإنساني الجمعي، الذي تفسره تواتر طقوس الدين وشعائره.

وليس المسكان في زعم دور كايم - صورة قبلية جوفاء على ما يقول « كانط ». لأن المكان الكانطي وسط متجانس مبهم، على حين أن الظواهر



المكانية ، هي في جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القائم في المواضع والأجزاء المكانية ، صدورا ذاتيا أو قلبيا ، فالمكان - عند دور كايم - وسط نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي ، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الاجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الإنسان « مكانه » إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه بفضل وسلط إجتماعية لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يفهم حقيقة العالم الخارجي . وعلى هذا الأساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقي للإدراك المكاني، ومن خلال هذا الإدراك الاجتماعي للمكان ، يصل الإنسان إلى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففي المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل في مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون في سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعي ، الذي يصدر أصلا - لا عن الذات - بل عن المكان القبطي والعشائري ، ذلك المكان الذي يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة في الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة في الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست إجتماعية بصورتها فحسب، بل إنها إجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .

\* \* \*

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « إيثانز

بريتشارد « عما يسميه « بالزمان البنائي » و « المكان البنائي » .

وبعدد فكرة الزمان يميز « إيفانز بريتشارد » بين « الزمان البنائي » و « الزمان الايكولوجي » . وقصد بالزمان البنائي - ذلك الزمان الكلي الذي يطرأ على النسق الاجتماعي ، وهو زمان تفرى يلحق بعلامح البناء الاجتماعي ، لأن الزمان البنائي هو الزمان كحركة تفرية وتقديمية لها أنورها على سائر البناء الاجتماعي .

أما الزمان الايكولوجي - فهو ذلك الزمان الذي يعمق بحركة العلاقات الاجتماعية التابعة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأمر والقرى، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الايكولوجي للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف إزاهها البدائي موقفا خاصا .

ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي ، بفضلها يستطيع البدائي أن يتنبأ مقدما بما يحدث، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل .

ولقد ميز « إيفانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنائي » و « المسافة البنائية » . إستناداً إلى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعي النويري ، وحاول « إيفانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، إلى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات السوسيو مكانية » .

ولقد قصد « إيقانز بريشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانة التي تحتلها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك « المسافة السياسية » ، و « المسافة فيما بين البدنات » ، و « المسافة فيما بين طبقات العمر » .

\* \* \*

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقولات الزمان والمكان، وإنما نظروا إلى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعي لفكرة العلية . على اعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن، وإنما يستعيرها الانسان من حياة الجمعية ، ولذلك إكتشف الاجتماعيون أصلا إجتماعيا لفكرة العلية ، إستنادا إلى فكرة « القوة الجمعية » ، التي هي عندهم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التي تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هي الأصل الاجتماعي الأول، الذي عند صدرت فكرة السببية .

ولقد ألفت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة « العدد » ضوءا جديدا لتفسير أصولها ومصادرها ، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هي شأنها الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقد درس « ليفي بريل » فكرة العدد ، في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائية ، وإعتبر « ليفي بريل » الأعداد « صيفا مشخصة » تعبر عن موضوعات إجتماعية ، وفي زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، في تاريخ اللغة ، من مظهرها

البدائي الساذج إلى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرايز بواس » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة إلى حد كبير ، ولا تعتمد مجرد الأعداد البسيطة . وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تتسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المحدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بحبض اليد أو بالأصداق أو بالحبوب .

وإستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولا إجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا تقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي في رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام بها « مارسيل جرانيت » ، بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد « جرانيت » ، أن فكرة العدد كما يصورها الفكر الغربي ، تختلف في أصولها في الفكر البدائي عند قدماء الصينيين ، فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه « صورة كمية » ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائي الصيني القديم ، ينظر إلى العدد على أنه « صورة كيفية » لا تتصل بفكرة الكمية .

بمعنى أن الكم عندكم ليس كما رياضيا مقبلا باعتباره « كما مجردا » ، وإنما هو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بماطقة السعادة أو بالاحساس بالنعاسة ، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

\* \* \*

وما يعطينا من كل ذلك - هو أن المقولات ، من صنع المجتمع ، ومنه هبطت إلى الانسان ، فإن فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشرى » ، ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضوع الذي حلت فيه القبيلة ، هو الذي جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي الخط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التي هي المنصر الكامن في مقولة السببية .

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على اعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع ، وتعبير عن أشياء ذات طبيعة إجتماعية ، وتلمب دورها الاكيد في الفكر والمعرفة . كما تستمد معاديرها عن بنية الفكر الجمعي .

\* \* \*

تلك إشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الانساني ، إلا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضا إلى مناقشة وتفسير المشكلة الاستمولوجية ، ومن ثم صدر علم إجتاج المعرفة - كي يحل بدلا عن الاستمولوجيا التقليدية ، تلك التي انحصرت بين قطبي الذات والموضوع ،

محاوالت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر وإحتكاكها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتغيير مقاييس الفكر الفلسفي ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التي إتحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها في زعم الإجتاعيين قد بدأت في الذبول حين توقف النظر في التفسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجددت الفلسفة في مواقف معينة دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

ولقد أخذ « مانهايم » على الفلاسفة أنهم حين نظروا في المعرفة ، فانما يرددون إلى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ، وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، على الرغم من أن هناك في زعم مانهايم ، مجالات شخصية تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة . إستنادا إلى دراسة المجال السوسيولوجي الذي يفضلهُ يمكن في رأيه ، فهم الأصول الاجتماعية للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنرستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد ألغوا النظر إلى الذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد أو الإنسان المنعزل » ، فالتفتوا فقط إلى « الإنسان العنصري الخالص » . ولقد كانت آفة « كائط » من وجهة نظر « ورنرستارك » أنه لم يكن واقعيا في نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الإنسان على أنه « كائن مجرد » بلا تاريخ .

على حين أننا لانجد في زعم « ورنر ستارك » إنسانا مجردا على الاطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد في الواقع الا الانسان المشخص أو التاريخي ، أذى نشاهده وندرسه من خلال إحتمكا كه بالآخرين ، والذي يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، وتهاش شخصيته في قالب ثقافي أو في صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة ، حين يظهر خطأ النصورين والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منزل » ، يتميز بما يحويه من مقولات إستاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحيح نظرات الفلاسفة ، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي يكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث أن الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكانما ألقى في هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد إستند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية » التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك التي نظر اليها « كانط » على أنها « صورية للشكل » فارغة المضمون ،

وإستنادا الى هذا القهم المصورى شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الناتجة .

وإزاء ذلك الاتجاه الكانطى أثار «ولهم جروسالم Wilhelm Jerosalem» كثيرا من الاعتراضات التى يؤيده فيها «ماكس شيلر» . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات على توافق قائمة المقولات التى وضعها «كانط» ، من حيث أنها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبى التى تمنح من العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الاتجاه فى علم إجتماع المعرفة ، ظهور كتابات «كارل ماركس» ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة، بل انها تتغير وتبدل، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البناء الطبقي التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والايديولوجيات.



ولقد كانت لتلك الكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة ، فى ميدان سوسيولوجية المعرفة ، وبخاصة عند «ماكس شيلر» و «كارل مانهايم» . فلقد التفت شيلر فى تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأسفل الذى يسميه «بالبناء المحرك» ، الذى يعنى به «مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة» ، والعوامل المغيرة لاشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التى يسميها «شيلر» ، هى فى الواقع دوافع سيكويولوجية تكتنفها



الكثير من القوى السوسولوجية ، مثل دافعية « الجنس والجوع والقوة » ، ويسمى شيلر بالخوافز ، وكلها عناصر سيكولوجية أو قوى بيولوجية ، وهي جميعا ، تمثل في زعمه ، الدوافع الأولية والحركة للفكر والمعرفة . وإرتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر » ، لا تستند في أساسها الموضوعي إلا في كونها في البناء الاسفل ، والاتحولت الى نزعة بوتوية ، وأصبحت فكرة عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار ، وتصدر عنها أشكال المعرفة ولها إمكانياتها الذاتية في تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الإمكانيات الكامنة لا تتحول إلى « فاعليات » متفردة متحركة ، ولا تتحقق في عالم الواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ، ورواد العلم والثقافة .

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول والقوى السفلية ، التي تفتح في زعمه « نوافذ الفكر والمعرفة » ، والتي تطرق الأبواب للوصول إلى « الروح » ، كما يلجئ في نفس الوقت ، نوافذ صاحب العقل الخلاق ، أو الروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ، ويترك تلك الأبواب . حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عالم القوة والإمكان ، إلى عالم الفعل والتحقق ، فتنتج بالتالي ، تلك الإمكانيات المفلقة ، وتنطلق تلك القوى الحبيسة من عقلاها .

ويستند « ماكس شيلر » في ، سوسولوجية المعرفة ، إلى الاتجاه الفينومينولوجي ، حين يميز بين « الزماني » و « اللازماني » ، وحين يضع خطأ فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . حيث أن فينومينولوجيا

شيلر ، قد ذهب ، إلى أنه باستطاعتنا أن نتوصل إلى إدراك الحقائق  
« فوق الزمانية » بواسطة « حدسى جوهرى » .

ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الأبدية واللازمائية  
للفكر الإنسانى ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسيوولوجية والأحداث  
التاريخية العييلة المشخصة ، بالنظر إليها على أنها مجموعة متشابكة ، من  
العناصر اللازمائية .

ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند « شيلر » ، كائنا « لازمانيا » .  
على عكس الانسان الواقعى الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا  
لتسلط الظواهر العقلية والتاريخية . فالانسان الواقعى إذن - عند شيلر -  
هو كائن زمانى يخضع لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متغير ، يتشكل  
باختلاف الثقافات والمجتمعات .

\* \* \*

ولقد كانت لاتجاهات « شيلر » وكتاباتة ، أثرها الحاسم فى تشكيل  
عقلية « كارل مانهايم » ، فلقد تأثر الفكر المانهيمى فى علم الاجتماع  
بالماركسية ، وبالاتجاه اللينينىينولوجى الذى إصطنعه « إدموند هوسرل » ،  
والذى شاع عند أتباعه من أمثال « پاسيرز » و « هيدجر »  
و « ماكس شيلر » .

ولم يقبل « مانهايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث  
رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحدس الماهيات . على حين أن الاتجاه  
التاريخى فى ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة .

ولكن « ما نهائم » رغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بترك الجهد و« الأفعال القصدية » ، والتي تقوم بها الذات نحو إدراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر لديها « إتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفرض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادى ، تقتضى أن نقف منها موقف للمشاهد ، وأن نعي عن تلك الظواهرات الفيزيقية بلغة « الكم والقياس » ، ولكننا بصدد ظواهر العالم الإنسانى ، وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودافعياته ، تلك الظواهر التي تطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظواهرات العالم الفيزيقي .

إذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضى منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفرض مكنونها . ومن ثم إننبذ ما نهائم عام الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق .

وذهب « ما نهائم » - وهو صادق في هذا المذهب كل الصديق - إلى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم إلتفاته إلى ذلك التباين الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنسانى ، وتتمحور في عدم الانتباه إلى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يحدث في العالم المادى من موضوعات جامدة لاحياة فيها ، وبين تلك الظواهرات الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الاساس - أنكر « مانهايم » الموقف الوضعي، لأنه ينهض بدراسة تلك الظواهر السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده في إتجاه الموقف الفينومينولوجي ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر . ولذلك حاول « مانهايم » وإستبدت به الرغبة إلى التفاضل وراء السطح الفينومينولوجي ، حتى يشاهد وجه الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند « مانهايم » بزمته التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوطني في تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم إلى أن حركة التاريخ هي وحدها مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخي في سعيه الحتمي الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة .

بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها ، إلا في ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدور كايمي الذي يفترض عقلا ميتافيزيقيا أسماه « بالعقل الجمعي » ، يحلق بعيدا فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

إن الانسان الفرد - هو الكائن الوحيد الذي يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسيولوجية المعرفة المانهامية ، ودون الرجوع إلى ميتافيزيقا دور كايم التي تفترض عقلا جمعيًا وميما .

ولكن مانهايم لم يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره للفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ بفكرة المواقف السلبية ومنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر إلى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية ، وفي إستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعي عند مانهايم بمواقف موروثية في الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثمر الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى إستجابات جاهزة من السلوك ، وأنماط سابقة من الفكر بفضلها يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهايمي إلى وجهة النظر البنائية في تحليله للمعرفة ، وفي تفسيره للوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلي التي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي مضافان على الظواهر والأحداث الجزئية معناها ومبتناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع في عزلتها وإنتزاعها من بنائها الكلي ، وإنما نتفهمها فقط بالتعامها في سياقها التاريخي والاجتماعي .

وجملة القول - فان كارل مانهايم ، يؤمن بفكرة التاريخ ، على إعتبار أنها فكرة إيجابية خالقة للفكر ، بمعنى « أن كل ماهو تاريخي هو معقول » ، لأن العمليات التاريخية ، إنما تلعب دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر ، اذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضيء على أحداث التاريخ ووقائعه معقولة وفهية ، فتصبح العملية التاريخية بالضرورة عملية معقولة ، لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة ، تلك التي تعطيها معقوليتها ومفزاها .

ومن ثم لا تنجم عملية المعرفة عند مانهايم - بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست زائدة جدل باطنى ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، إنما يرجعان الى عوامل خارجية عن نطاق الفكر والنظر ، وبصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التى ترتد الى عمليات التاريخ ، والتى تتجلى على أرضية الوجود التاريخى .

حيث أن التاريخ ، هو الذى يصنع المواقف ، ويخلق المقولات ويشير الفكر ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهايمى ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منترعة من تلك الاوضاع والمواقف التاريخية الشخصية ، وهى صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان مانهايم - فى سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالى ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاسها بـ الثقافة على المدرجات العقلية للإنسان ، ومن هنا كانت العلة فى تمايز العقليات وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة عند سوروكين - هى الأساس الوجودى الذى عنه ينبثق الفكر ، وتشكل المعرفة عن طريق إكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمة فضفاضة ، تضم فى محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التى تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » . وتنتهى بأسمائها متمثلة فى صورة « العلم الوضعى » .

ويرتد مصدر المعرفة في رأى «ميرتون» ، إلى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانى عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلّمات إستمولوجية ومعارف إمبريقية .

وجملة القول - لقد بحث الإجتماعيون ، مسألة منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التى ترددت حولها سائر الفلسفات . وبذلك - حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر إجتماعية تركز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجى يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح الوجود الاجتماعى هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعى .

\* \* \*

وإذا ما عقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول إن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها فى الانسان الفرد .

ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخى ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخى ، بالنظر إليه ككائن إجتماعى يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، فى سوسيولوجية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التى يعترضها تنهايات مساهمة

هؤلاء الاجتماعيين، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبتسر لمشكلات الفلسفة .

حيث أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشاكل الفكر الليتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد إنقسم على ذاته إلى مذاهب ماركسية ، وإتجاهات دوركاهمية ، ونزعات ماهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عدداً من المدارس ، يتحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

فبصدد مسألة المقولات بالذات ، إن المعنى في فهم الموقف الاجتماعي لقولني الزمان والمكان ، لا يسعه إلا أن يقول إنه موقف يحدد الموقف للتجريبى القديم في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه إلا في القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية وإتجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعتها المتشابكة في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع للمعرفة أو مثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل إليه تأثيرات هي أصول المعرفة ، والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما هو جماعى وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكتونان موقفاً تجريبياً خالصاً .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هي المعلم الوحيد للانسان ، فكما أن الانسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لا ينبض بالحياة والحس والعقل ،



ورد الفعل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى سكا يأخذ .  
ومكان العطاء مجهول مغفل عنه في كل موقف تجريبي ولو كان إجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال ،  
وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردى ، هو بيان ما يعطيه الانسان  
للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ليس من طبيعة علم  
الاجتماع .

ومن هنا نحىء ضرورة التحليل الفلسفى للميتافيزيقى الذى نحلل به المعرفة  
ونفدها لتبين العناصر الأساسية التى يحىء بها من عنده لينظم التجربة .  
ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو  
إنسان لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا إلى القول بزمان ومكان  
قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم . فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان  
القبيلة ، وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان  
والزمان العلميين .

فى العلم - نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا  
إنسيا با لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو  
الزمان العلمى أو الفلكى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه  
العقل الانسانى من عنده إلى عالم تجاربه ومجتمعه . رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ،

ذو الأبعاد الثلاثة ، والذي تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال إجتماعية تعوق الحركة ، لإمتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذا أبعاد عددها « ٣ » ، و « ٤ » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل وإل ما لا ينتهى منها ، فإذا يقول لنا المجتمع - عن هذا المكان العلمى المعقد ؟

فى الواقع - إن مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عند الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان ، عندما تتمعد فى نظرية كالتسبية ، حيث يصبح الزمان بعددا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلاسفة على حق عندما ترى فى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا منها إنخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فأننا لن نهتر عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التى هى مجهود العقل الفردى . فأن « إبنشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يعلق نظريته من المجتمع . ولذلك هى نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردى خالص .

ولذلك فإن علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فإنه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريد هما العالم الرياضي والطبيعي ، وكما يحتملها الفيلسوف . وهما ما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تديرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على الاجتماع على كثرة ما أظن في هذا الموضوع ، فإنه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطاع إلى الزمان والمكان العلميين في طبيعتها العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تديرا في نطاق العقل . إلا بالتحليل والتقد العقليين .

فالفلسفة في إتجاه ومعا العلم والاصالة والابتكار الفردين ، وعلم الاجتماع لا يزال في إتجاه آخر يولييه ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف إلى آخر ، عن الإتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للموقف الاجتماعي وحدة ، لا يكون قد ألغى الفلسفة ، وإنما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

. . .

ولا يقولنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نقص العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمداً من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها - بكل تأكيد - ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، وإنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك إنشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر عقلية بحثة مثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد إصطدم كانط - مثلاً - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبلية عقلية للمقولات .

وهيجل - وهو فيلسوف عقلي أيضاً - قد إصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقاً ضرورياً ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تنفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة ، المطلق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي - منطق القضية وتقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب القليلة في أصل المقولات ، هو الإلتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك - نعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفاسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟

وبدلاً من أن يجيب الاجتماعيين عن تلك المسألة ، وبدلاً من أن يبحثوا

عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات إجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات هي أصول المقولات بينما هي مجرد تنظيم للتجربة ، بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الإجتاعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصعبة بصدد المقولات .

فالنتيجة الهامة والأصيلة - التي وصلت إليها في هذه المرحلة من البحث ، هي أن الموقف الإجتماعي بإزاء المقولات ، إن هو إلا فهم في إطار المذهب التجريبي الذي عرفته الفلسفة طويلا ، والذي قامت عليه الاعتراضات الكثيرة إلى الآن .

. . .

وإذا ما إنتقلنا إلى مناقشة وتقييم نتائج علم الإجتماع في سوسيولوجية المعرفة - نقول ، لقد ساهمت دراسات علم إجتماع المعرفة في إضفاء العنصر الإجتماعي بصدد تفسيرها لمشكلات الفاسفة العامة إلا أن علماء الإجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير أصول المعرفة ، فتارة تكون في «الطبقة» ، وتارة أخرى يبحثون عنها في « البناء الاجتماعي » ، وطورا تكون في « التاريخ » ، وطورا آخر يتطلعون إلى « البناء الثقافي » .

وفي ضوء ذلك التعارض ، ظهرت في علم الاجتماع بعض «الانجماها» أو «الزعات» ، أنارت - كما هو الحال في الفكر الفلسفي - عددا من « المدارس » و «النظريات» ، التي تنفق في الأصول الاجتماعية ، وتباين في طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال إستمرارنا لمتكلم مساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية

المعرفة ، وجسدنا مذهباً ماركسياً - صدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع المعرفة - ويذهب إلى أن التفسير التاريخي والأساس الاقتصادي أو الأسفل ؛ هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم ، كي تفند مزاعم الانحياز الماركسي ، فأنكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحىها من المثالية الجمعية ، وأنكرت ذلك الأساس المادي للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز بالتصورات العامة بصورها عن « بنية العقل الجمعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند «مانهايم» ، كي ترفض وضعية دوركايم ، وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم «مانهايم» أيضاً ، تلك الاتجاهات الفلسفية المتألّصة التي وجدها عند «دوركايم» و«ماكس شيلر» .

وما يعنيها من كل ذلك ، هو إنقسام علم الاجتماع إلى مختلف «الاتجاهات» و «المدارس» التي يزخر بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنيها أيضاً - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفي القاسم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التي ينحو كل منها نحواً خاصاً في تفسير المعرفة ، في ضوء الفكر الطبقي أو الاجتماعي أو التاريخي .

ولكننا نقول - في الرد على كل تلك الاتجاهات المتعارضة - إن حرية الفكر ، لا يبنى أن تخضع لسلطان خارجي ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة .

حيث أن روح الطبقة إنما تعمل على جمود الفكر ، حين يتغلق الفكر الطبقي على ذاته ، ويحاط بسياج تقى جشع ، بعيد كل البعد عن روح الفكر الخلافة . بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » . كلاهما قيد لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلاهما حجاب لا يوصلنا إلى الحقيقة .

ففي تلك القيود الاجتماعية ، والحجب المادية قضاء مبرم ، على كل ما يمتنع به الفكر من أصالة وإبداع . كما لا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر .

والحرية هي الواقعة الأولية ، وهي الشاهد الوحيد على قيام الفكر ، ولا يمكن أن نتصور المعرفة في صدورنا عن « منطق التاريخ » . إذ أنها لا تصدر إلا عن « ذات الإنسان » ، تلك الذات التي تتميز بالوعى والإصالة .

ولذلك شاهدنا في تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلسفات الوجودية برد فعل مباشر ، إزاء التزعات الماركسية والجمعية ، التي تجعل من الإنسان فرداً منخرطاً في طبقة ، أو منتصباً إلى جماعة ، فرداً يتصرفون به باسم الحركة التقدمية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات ، إذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها وجهات النظر التاريخية والجمعية .

ولقد وقف « كارل ماركس » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخي . إلا أننا لو قبلنا جدلاً .. فكرة الحتم التاريخي ، لوجدنا أن التاريخ في ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن في العلوم الطبيعية .

لأن التاريخ يمتداز بالمضى و « الإفراد » في وقائمه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياها المخصوصة إلى قانون عام يفسرها . فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو « لصياغة قانون » . ويقول كارل بوبر - بصدد الاعتراض على مانهايم - إن المذهب التاريخي ، منهج عقيم لا ينتج شيئا ولا ينجي ثمار . ويدّاهل بوبر - في كتابه عن « المجتمع المفتوح وأعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟

إن التاريخ - في رأي بوبر - ليس له معنى . كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكني » - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطقاً للتاريخ ، كما أن القول بروح العصر - قول عقيم لا ينتج ، حيث تتمرد معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تغلق أمام النسخ ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة للخلق والإبداع .

وفي ضوء تلك الاعتراضات - نستطيع أن نؤكد تفاوت نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى إجتماعية ، إلا أن مانهايم ، لم يبذل جهداً في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه إستثنى الفكر الرياضي والعلم الطبيعي .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسولوجي الذي يصطغه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نقرر صدور المعرفة عند الرياضيين و « الفيزيقيين » ؟ بالرغم من إعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وأفلاطون ودبكرات



وكانط . ويبدو أن ما ناهم قد تفاقل عن تلك المسألة الفلسفية الصعبة .

إلا أننا في الرد على جملة المدارس الاجتماعية في سوسيولوجية المعرفة - نقول - لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة ، وذهب أتباع الاتجاه التاريخي إلى نشأتها في مواقف التاريخ .

ولكننا نقول مع كانط - إن المعرفة ، هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات إبداعية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات أولية أصيلة ، بمعنى أنها تستعمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها « حصنة مشتركة » بين مائر البشر .

كما أن المعرفة - لا توجد خارج الانسان ، إذ أن المعرفة في ذاتها مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة . وأن الحقيقة في ذاتها تاريخية كانت أم إجتماعية ، هي في ميسس الحاجة إلى تلك الذات المفكرة ، التي تغضها وتحملها وتعيها ، وتميط اللثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، وأعنى به قصد إبادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا نحاول الخروج من نفسك ، بل عد إليها ، »

« فان الحقيقة تكمن في أعماقك أيها الانسان . »

. . .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه

يتعداها جميعا، كي يتعمق في منابع الأخلاق والدين فأثار الاجتماعيون مسألة « الواجب » والإلزام، وتناول دور كاييم مشكلة الإرادة، وعالج مسألة القيم والأحكام التقويمية .

وطرق ليثى بريل - فكرة المعيارى والنسبى فى الأخلاق، وعلم العادات الخلقية، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى، وذهب « البرباييه » بالوضعى والنسبى، إلى الحد الذى يصطنع منه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « واقع معطى » لا يصح إغفاله .

وكانت هذه المعطيات الأخلاقية هى نقطة البدء التى إنطلق منها الاجتماعيون . فتحوّل الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق »، إلى مجال « الحادث » و « النسبى » .

ولقد إصطدمت مدرسة دوركايم، أيضا، بصميم المشكلة الدينية، وإقتحمت معاقل عريقة فى الفلسفة، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا » و « الكوزمولوجيا » . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسنة الوجود .

وكلها مباحث فى الوجود المطلق، تتناول وجود الانسان، وتعالج فكرة الانهوية وأصل العالم ومصيره . ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم فى تلك المسائل يسهم وافر، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا فى تفسير طبيعة الدين ووظيفته رقيته الاجتماعية، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية، وسائر المظاهر الفلكلورية، التى تجعل من الدين ظاهرة إجتماعية أو ثقافية، تتميز بالضرورة والعموم فى عالم المجتمعات ودنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوهمية ، هي الفتح الاجتماعي ، الذي فضله إقترح دوركايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم إلى التوهمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات «الله» و«النفس» و«العالم» من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك - في أن دوركايم ، لم يكتب كتابة الضخم عن «البيدات الأولية للحياة الدينية» ، بقصد الإضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني ، بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع في تضاعف هــذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها ، وإمالة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

إلا أننا - كفلاسفة - ومن وجهة النظر النقدية ، وجدنا أن علم الاجتماع ، لم يهتم في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تهم في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاول الاجتماعيون أن ينتزعوا من الفلسفة مسائل الأخلاق ، واعتبروا الأخلاق ظاهرة إجتماعية يدرسها «علم العادات الاجتماعية» .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما نتناوله الأخلاق من مسائل «الخير» و«الشر» و«التفاضل» و«النشأ» ، و«الضمير الخلقى» و«الواجب» . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وماداتها الجزئية تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين كما يدعى الاجتماعيون - ظاهرة اجتماعية ، نستغلها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه في القلب والضمير ، عن طريق إخلاص النية في الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليست جمعية ، فالله يتجلى للفرد لا للجماعة . حيث أن الدين في ذاته هو منطلق مشاعر تيميش في الوجدان ، وجماع معان تقع في القلب ، والدين تجربة - يمانية الصوفي ، حين يقع في الحال . والحال بلغة « القشيري » هو معنى يرد إلى « القلب » من غير تعمد ، ولا إجتلاب ولا « إكتساب » . بمعنى أننا لانستمد من الآخرين ، لأن الشعور الديني شعور ذاتي خالص ، لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دور كايم .

فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصافه ودوامه ، يتأججه الإنسان ويخاطبه ، بلغة قد تجعلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز . وهي لغة المشاعر ، التي تحتاج إلى الصمت البليغ ، الذي يفوق فصاحة الكلام الذي هو لغة المجتمع . وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يعلنا الناس الكلام ، ولكن الإله يعلنا الصمت » .

بمعنى أن الشعور الديني ، شعور فطري بحت ، وهو قديم قدم الإنسان ، كما أنه حقيقة يدركها البدائي والمحضّر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبلة الإنسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو محضره . كما أن الدين حقيقة ، هو موقف صوفي خالص ، بين العبد وربّه ، دون هيابة من شعائر جماعية أو طقوس مسومة .

• • •

وختاماً - فقد بينت هذه الدراسة بصفة قاطعة - أن الفلسفة ومسائلهما هي نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع . إذ أن إغفال دراسة الفلسفة وعدم الالتفات إليها في دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندري ماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشاكل ، ربما ما كان يعالجها لو أنه كان مستقلاً في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة .

حقيقة - إنه يجاهد في أن يكون علماً في منهجه وموضوعه . ولكن علم الاجتماع ، عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والأخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه للعلمي البحث . بما أدخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحثية .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحلها المعاصرة ، وفي كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية . متجسها بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت الملاحظة والاحصاء والمقارنة والتفسير .

فنجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد فحاول تطبيقاً لتأثيراته تلك ، في شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه علمي ، ومنتج للطرق العلمية .

إلا أننا - ينبغي حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعي لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما قام على أساس إثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، ما زال يحن حنيناً شديداً إلى التزام خط سيره الأول ، الذي يصل بينه وبين الفلاسفة ، فيعمل في نظرية المعرفة بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية . وكأنه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسألي الميتافيزيقيا ، حتى ولو هاجما بعنف كما فعل .

ولا غرابة في هذا - فإن علوماً كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، و « الأخلاق » و « علم النفس » ، و « علم الجمال » ، قد أصبحت علوماً على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من « طبيعيين » و « رياضيين » و « أخلاقيين » و « نفسيين » و « جماليين » ، تتعلق بالأنظار الفلسفية ، حين يعمقوا في علومهم ، فهم يتحدثون حديث فلاسفة لا حديث علماء .

ونحن لا نجمل موقف الرياضيات بالذات ، وهي أضبط العلوم جميعاً ، فهي كلما أمنت في التقدم إلى الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجسدها تعوق حتى عند أصحابها لتنتظر إلى الوراء ، متطلعة إلى الفلاسفة ، والتفاسف في أخطر مشاكلها ، وهي مشكلة أسس الرياضيات التي ما زالت تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم أطلقوا عليها اسم « ما بعد الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع والفلاسفة » ، وبدأ أن هذا البحث لا ينطبق إلا على فريق من الاجتماعيين دون آخر ، إلا أن

هذا الموضوع لا يزال مفتوحا في الحاضر والمستقبل ، فلا تزال مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة ، وستبقى حية خصبة ، ما بقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبذلك - لا أعتبر أن الحد الذي وصات إليه ، في هذا البحث ، في الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا قد مضى وإنقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة في الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا في سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد . وهذا التعاون هو عمرة من تمار هذا البحث . إذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والأخير .





موجز بالإنجليزية لمحتويات الكتاب



CONTRIBUTION OF SOCIOLOGY  
TO SOLVE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

---

(1)

Sociology contributed to a very large extent towards philosophical problems. It has its own point of view in both logic and epistemology. Besides, we notice that the sociological point of view, tried to elucidate the social origins of ethics and religion .

So, Sociology interferes by these contributions in the well known fields of metaphysics; and enters deeply in the great forts of philosophy, aiming at solving the metaphysical problems, and taking them out, depriving them of their mental and philosophical origins .

Sociology, tries then, to discover the social sources which unveil the real and social origins of the mental problems, from the point of sociological view. Therefore, Sociology's own aim, is to swallow metaphysics, and to replace philosophy.

In this connection « Emile Brehier » in « *L'histoire de la philosophie* » Says :

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions que sont du ressort de la Philosophie : C'est surtout cette transmutation des problèmes Philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. (1)

---

(1) Brehier , Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Paris, 1932.  
P. 1129 .

We Can see from these words of Emile Brehier, the historian philosopher, that Durkheim's sociological school, made a great philosophic trial, to take a position towards philosophic problems, and to represent social solutions.

I meant by this thesis to limit the contributions of sociology in different fields of philosophy, and to show how sociology shared in « categories of knowledge, » « Laws of thought and logic », and « postulates of ethics and religion » from the angle of sociological dimensions.

But did sociology, by these contributions, stand on a firm ground ? Did it assure itself to replace philosophy ? and to what extent did it elucidate the metaphysical problems ? and did it give final solutions which could not be discussed any more ?

For all these questions, I tried to discuss and to evaluate the results of sociology in the light of the discussions of philosophers.

## (2)

The method I followed was not historic in one of the senses of this word. Because I have not followed the sociologists as they appeared in the history of sociology, and I have not studied everyone's position towards philosophy as he dealt with.

But I followed the method of rousing the subjects and problems as philosophy arranged it. For, the title of the thesis is « *Contribution of Sociology to solve problems of Philosophy* ». Then. it is dutiable that I must begin from these problems as philosophy wanted it to be.

Therefore, I tried to collect problems of logic on one side, the problems of epistemology and those of ethics and religion on the other side. In each group of those problems, I followed *the historical method*, in whose light we notice the arrangement of the appearance of sociological theories in different problems as they took place in the history of sociology.

The method I followed is also *critical* at the same time. That is to say that in every philosophical problem, I tried to show how sociology deals with, and to elucidate the different positions of sociological theories and schools, those philosophical problems, and their critic with each other.

At the same time, I tried to explain the positions of different philosophers towards these Problems, their aims towards them, and their solutions to them, and after the appearance of Sociology.

Added to that, I followed the *analytical and synthetic method* at the same time. In each group of these problems I deal with their details analysing and discussing them. That is what I mean by *Analytical Method*.

Besides, I have not ignored the unit that combine each group of these problems, and by means of this unit, the scattered problems seem to be united in greater philosophical fields, such as « *logic* », « *Theory of knowledge* », « *Categories* », « *Ethics* » and « *Religion* ». That is what I mean by *Synthetic Method*.

(3)

Hence, We see that the arrangement of the thesis ought to have not got out of the scope of philosophy. Because there

is a unit that combines the parts and the problems of the first chapter Concerning « Logic », where I tried to deal with the problems of logic as the sociologists aroused them.

Inside and through that frame, I divided logical problems especially, the problem of « *Methods of thought* », « *Laws of Formal Logic* », « *Representations* », « *Propositions* », and « *Concepts* ». Finally I dealt with logic in the light of Durkheimian sociology, for « *Emile Durkheim* » is considered the most famous sociologist who contributed deeply in many philosophical problems. Then I concluded the different sociological contributions to logic, with extensive discussion and evaluation.

There is also a unit that combines the parts and the problems of the second chapter, it is the unit of « *The theory of knowledge* », where I tried to deal with the epistemological problems, such as « *categories* » and « *Origins of knowledge* », from the sociological point of view, in reference to « *Karl Marx* », « *Durkheim* », « *Max Scheler* », « *Mannheim* », « *Sorokin* » and « *Robert Merton* ».

Then I concluded the different social contributions with discussion, and I tried to evaluate the results of Sociology in « *Knowledge* » and « *Categories* ».

But the unit that combines the parts and problems of the third chapter, is the unit of « *Ethics and Religion* », where I tried to deal with the « *Ethical problem* » and « *The religious problem* », to elucidate the position of sociology towards the deep sources of ethics and religion.

Then I concluded the social point of view, with discussion and evaluation.

(4)

In these papers; we notice that philosophy and its problems are the beginning and the necessary introduction for sociology. Because, without philosophy we cannot understand the sociological theories, in any period, and in many contemporary attitudes.

If we ignore philosophy in the study of sociology, since «Auguste Comte» up till now, we will fall in ambiguity and confusion, to study problems without origins.

Thus, we do not know why sociology deals with subjects and problems, with which it may not deal, if sociology was independent in origin and development from philosophy and philosophers.

In fact, Sociology tries to be scientific in its method and subject. But, when sociology deals with logic, epistemology, ethics and religion, it will deviate from its pure scientific aims. Hence, sociology, in its contemporary stages, has cut every relation with philosophical problems, to tend only to society, and to study social phenomena, by using scientific methods, such as methods of *observation, statistic, comparison* and *explanation*. In sociology, we can study the different primitive, rural and urban societies. we can also study social mobility, industrialization, standard of living and the different institutions of the family and marriage.

In all these fields, sociology can be considered as scientific and follows scientific methods. But, it will not be so, if it is combined with philosophy and its problems.

(5)

Finally, I offer my deepest heart thanks to ch. Professor Dr. Mohamed Sabet El - Fandy, who gave the main push to this intensive study. I owe him a great debt of honour, as he spared thankful efforts, and did all his best, to give every possible guidance, which lighted clearly my way.

Dr. Gabbary Mohammed Ismail

Alexandria,  
December, 1966.



## دليل عام

\* ملحق النصوص

\* ملحق المصطلحات الأفرنجية .

\* ملحق الاعلام .

\* ملحق المراجع .



(1)

« Vivre pour autrui n'est pas seulement la loi du devoir, c'est  
« aussi la loi du bonheur. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges  
Deherme, Paris. 1924. P. 223.

(2)

« Vivre pour autrui. Cette règle constitue un dualisme dont le  
« premier élément (vivre) devient la base du second. »

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par Georges  
Deherme, Paris. 1924. P. 249.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis,  
« organique, relatif, et même sympathique. »

Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, recueillis par Georges  
Deherme, Paris. 1924. P. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que,  
« Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de  
« purs concepts. »

« L'expérience et l'histoire sont plus loin de représenter les  
« lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement  
« les idées mathématiques, cependant ces lois et ces idées sont  
« des formes rationnelles également nécessaires, celles-ci pour  
« être la règle des sens, celles-ci là pour diriger la vie et pour  
« la juger. »

Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Nouvelle Edition, Tome  
premier F. Alcan. Paris. 1908. P.V.

(5)

« Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de  
« (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme  
« donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle ou  
« disparue. »

Levy-Bruhl., Lucien., *La Morale Et la science des Moeurs*.  
Dixième Edition, F. Alcan. Paris. 1927: P. 85.

(6)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont  
« toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de  
« l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif,  
« plus tu y penses, plus tu en seras convaincu. »

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Édition  
commémorative, Paris. 1942. P. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui  
« elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les  
« individus meurent, les générations passent et sont remplacées  
« par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante  
« et semblable à elle-même. »

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait  
« celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le  
« mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu  
« qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu  
« impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde,  
« diffus dans une multitude innombrable de choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,  
F. Alcan. Paris. 1912. P. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument  
« distincte et tout force matérielle, qui agit de toutes sortes de  
« façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme à  
« le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer. »

Durkheim, Émile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,  
F.Alcan. Paris. 1912. P. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société,  
« n'est - ce pas que le dieu et la société ne font qu'un. Comment  
« l'emblème du groupe aurait - il pu devenir la figure de cette  
« quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités  
« distinctes ?

« Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être  
« autre chose que le clan lui-même ».

Durkheim, Émile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,  
F.Alcan. Paris. 1912. PP. 294 - 295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des Âmes est la  
« seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer à lui-même  
« un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est  
« la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais  
« le clan survit. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,  
F. Alcan. P. 334.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées  
« européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la  
« société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les  
« choses qui peuplent l'univers, font partie de la tribu; elles en  
« sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres  
« régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place  
« déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de  
« l'Australie du sud, dit M. Fison, considère l'univers, comme la  
« grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et  
« toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le  
« même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est  
« lui-même membre. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie  
Religieuse*. F. Alcan P. 201.

(12)

« Au Premier regard que les hommes jetèrent sur le monde,  
« rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature  
« était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une  
« merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard,  
« quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour  
« régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés  
« naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles...  
« Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et  
« de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense  
« inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première  
« impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,  
F.Alcan. Paris. 1912. P. 104.



(13)

« Ce règles de la morale que nous commençons par subir  
« passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui  
« s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en  
« chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison  
« d'être. En un mot, nous pouvons en faire la science ».

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend  
« fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de  
« nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par  
« un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons  
« tous les rapports ».

Durkheim, Emile., *L'Éducation Morale*, Paris. 1925. P. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle  
« il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamoralie semi -  
« sociologique, semi- métaphysique, fondée sur l'équation suivant :  
« Société ( conscience Collective ) - Esprit - Bien Suprême. »

Gurvitch, Georges., *La Vocation actuelle de la Sociologie*,  
Press. Univers. Paris. 1950. P. 527.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de  
« l'infra - intellectuel et le pur dynamique du supra - intellectuel.  
« L'un à été voulu par la nature, l'autre est un rapport du  
« génie humain ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la morale et de la Religion*,  
Press. Univers. Paris. 1955. PP. 62 - 63.

(16)

« On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des  
« sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie.  
« Mais il n'y a jamais eu de société sans religion ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*,  
Press. Univers. Paris. 1955. P. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and  
« the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, of  
« the six strata, or so into which the native culture of that  
« continent is divided ».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and  
Theories*, Trans. by. H. J. Rose, London. 1931. P. 116.

(18)

« Now these oldest tribes have either no totemism at all to  
« show, or only fragments of it, acquired at a later date,  
« what we do find among them is the figure of the supreme  
« Being, clear, definite, and quite independent of totemism ».

Fchmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and  
Theories*, trans. By. H. J. Rose, London, 1931. P. 117.



Abstrait	مجرد
Accidental	عرضى - حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	الزعة الفيرية ( كونت )
L'âme ouverte	النفس للفتحة ( برجسون )
A Posteriori	بعدي ( كانط )
A Priori	قبلي ( كانط )
Antagonisme	تعارض
Antilogique	مضاد للمنطق ( ليثي بريل )
Anthropologie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تسفي
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع ( برجسون )
L'association des idées	تداعي المعاني
Antrui	الآخرين
Bien, M.	الحسنة
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الاجتماعية
Caste	الطائفة ( في الهند )
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح - حتمي
-, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	الزعة الشبيهة (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. M.	النسق
-, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال - تدهور - هبوط
Définir	التعريف
Dérisonnable	لا معقول
Devoir. M.	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كونت)

Essence	جوهر
Etat	حالة
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكنتونة
Etre Suprême	الكائن الأعلى
-, grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقي ( دور كيم )
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة ( كائنة ودور كيم )
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogénéité	اللاتجانس
Homête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothèse	الفرض
Hypothèses directrices	الفروض الموجبة
Imagination	الخيال
Induire	الاستفراء

<b>Infinité</b>	لامتناهى
<b>Interdictions</b>	المحرمات
<b>Intuition sensible</b>	الحدس الحسى ( كَانط )
<b>Imperative</b>	آمر - حتمى
<b>Isolément</b>	عزلة
<b>Jugement</b>	حكم
<b>-, de valeur</b>	الاحكام التقويمية
<b>Loi, F</b>	القانون
<b>Littérature</b>	الادب
<b>Loi de contiguité</b>	قانون التجاور ( مارسيل موسى )
<b>Loi de participation</b>	قانون المشاركة ( ليفى بريل )
<b>Loi de similarité</b>	قانون المشابهة ( مارسيل موسى )
<b>Logique</b>	المنطق
<b>Malice, F</b>	السحر
<b>Mugie sympathie</b>	السحر الانعطافى ( هوبير وموس )
<b>Mal</b>	الشر
<b>Maléfice</b>	الشر - الضرر
<b>Mémoire collective</b>	الذاكرة الجمعية ( هاليفاكس )
<b>Métamorphe</b>	ماوراء الاخلاق
<b>Methodologie, F</b>	علم المناهج ( مناهج العلوم )
<b>Monde, F</b>	العالم الفيزيقي
<b>Morbide</b>	مرضى - غيم سليم - ويل
<b>Monothéisme</b>	التوحيد
<b>Morale</b>	الاخلاق



Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غميى
Negatif	سلبى - القضية السالبة ( فى المنطق )
Nombre	العدد
Normal	عادى - مألوف
Nouménés	عالم الأشياء فى ذاتها ( كانط )
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الانطولوجيا ( علم الوجود )
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرض - معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد ( فى التقسيم القبائلى )
Physique morale	الفيزيقا الاخلاقية ( لىثى بريل )
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية ( كونت )
Postulats mathématiques	المسلمات الرياضية
Plaisir	اللذة

- , Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقي
Pression	الضغط ( برجمون )
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe de contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوى - علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفي
Quantité	الكم
Quantitative	كمي
Raison, F.	العقل
Rationnelle, nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون ( لالاند )
La Raison constituée	العقل المتكون ( لالاند )
Réel	واقعي
Règle	قاعدة
Règles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبي
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentations impersonnelles	التصورات العامة
abstraites.	المجردة
Réprobation, F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جزاء
Science de Mœurs	علم العادات الخلقية (ليثي بريل)
Sentiment, M.	الشعور
Simultané	متآني
Singulier, proposition	القضية المنعوصة (عند كانط)
Subjective	ذاتي
Substance	مادة
Suicide, M.	الانتحار (دوكايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعي
Symbol	رمز
Symbolique	رمزي
Synthétique	تركيبى (كانط)
Taboo	التابو (المحرّمات)
Temps	الزمان
Théologia	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totémique	طوطمى
Totémisme	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد - وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأ'خلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمة
-, philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
-, La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

Absolute	مطلق
Absolute existence	الوجود المطلق
Abstract	مجرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	الحال عقلا
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدري ( في نظرية المعرفة )
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلان
Ancestor worship	عبادة الأسلان
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	الزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	الزعة الأنشبية (فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلى (عند كائظ)
Arbitrary	تصفى - تحكى
Association of ideas	تداعى المعانى
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (فى المنطق الرياضى)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الاسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية - العلية
Change	التففى
Social	التففى الاجتماعى
Chaos	العفاء - مادة الكون قبل تكوئنه - هوى
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمنى
Clan	عشيرة
Class	طبقة (فى المجتمع)

Class	فئة ( في المنطق أو حساب الفئات )
Classification	تصنيف
Collective	جمعي
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	ممارن
Comparative Method	النتيج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية - تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (في القضية المنطقية )
Contagious magic	السحر الاتصالي
Content	مضمون - محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا - العلم الكوني
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافي
Data	بيانات - حقائق
Demography	الديموجرافيا - علم السكان
Determinism	الحتمية - الجبرية

Desirability	الغالبية للرغبة
Divinity	الألوهية
Education	التربية
Effect	المعلول
Ego	الذات - الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبيرى - تجريبى
Empirical data	معطيات إمبريقية
Empiricism	الزعة الإمبريقية - المذهب التجريبى
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا - نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهرى ( عند ماكس شلر )
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأنثوجرافيا
Ethnology	الأنثولوجيا
Exterior	خارجى
Evolution	تطور
Existence	الوجود
Extra - empirical	فوق تجريبية



Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعي ( عند ماكس شيلر )
Factor	عامل
—,Social	عامل إجتماعي
Family	العائلة ( في البيولوجيا والانثروبولوجيا )
Families, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيال
Field-work	الدراسة الحقلية
First Cause	السبب الأول
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فلكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صوري
Formal Sociology	علم الاجتماع الصوري (في ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formulas	صنغ
—,Mathematical	صنغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب - شجرة الانساب

Generalization	تعميم ( في المنطق )
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعي
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس ( عند هربرت سبنسر )
Historicism	الزعة التاريخية ( عند كارل بوبر و كارل مانتايم )
Homogeneous	المتجانس ( عند هربرت سبنسر )
Homo Sapiens	الإنسان العاقل ( في الأثرولوجيا الفيزيقية )
Ideals	المثل ( عند أفلاطون )
Idealism	الزعة المثالية
Imagination	خيال
Imitative magic	السحر التمثيلي ( عن طريق المحاكاة )
Implication	تضمن ( في المنطق )
Infinite	لامتناه
Innate	فطري
Innate ideas	الأفكار الموروثة
Inorganic	لاعضوي
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعل
—, Social	التفاعل الاجتماعى
Introspective	إستبطائى
—, psychology	علم النفس الاستبطائى
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قراءة
Labour	العمل
—, division of	تقسيم العمل (دور كايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائى
—, Sociological	القانون السوسىولوجى
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الانثروبولوجيا اللغوية
Macrocosm	العالم الكبير - الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق - عدم التكيف

Mankind	الجنس البشرى
Marginal	هامشى
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادى
, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الام
Methodology	علم المناهج ( مناهج العلوم )
Microcosm	العالم الصغير ( الإنسان )
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا - دراسة الاشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا - علم الاساطير
Natural	طبيعى
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Negro	زنجى
Norm	معيّار
Normative	معيّارى
Number	العدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا - علم الوجود ( مبحث من مباحث الفلسفة )
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الأبوية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	الترعة الظاهرية ( مذهب الظاهريات أو الظاهرية )

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعي
Positivism	الترعة الوضعية
Postulates	مسلمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبدأ
Process	عملية
Progress	تقدم
Punishment	عقاب
Quality	الكيف
Quantify	الكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ؛ العنصر ( في الانثروبولوجيا الفيزيائية )
Random	عشوائي ( في الاحصاء )
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلي
Rational insight	حدس عقلي
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقع

Renson	المقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبي
Relativity	النظرية النسبية ( عند أينشتين )
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعي
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تمصوات ( دوركايم )
Rural	رأفي
Rural Sociology	علم الاجتماع الرأفي
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية - قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية ( راد كليف براون )
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	بجال
Segment	قسم - شذرة
Segmentary	إنقسامى
Sensation	إحساسى
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية ( دافيد هيوم )
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر - متزامن - في الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	إجتماعي
Socialism	المذهب الاشتراكي
Socialization	التطبع الاجتماعي
Sociologism	النزعة السوسيولوجية
Sorcery	العرافة - السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكاني
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحاني
Stability	الثبات
Static	إستاتيكي - ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بناء
—, Social	البناء الاجتماعي



Structural time	الزمان البنائي
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتي
Substance	جوهر مادي
Super organic	ما فوق العضوي
Supra-temporal	ما فوق الزماني ( عند ماكس شيلر )
Supra-experimental	ما فوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسح
—, Social	المستح الاجتماعي
Symbol	رمز
Symbolic	رمزي
Symbolism	الزعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Sympathic magic	السحر الإنعطافي
Synchronic	متزامن
System	نسق - جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فنى
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغائية
Temporal	زمانى
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	التيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	المقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدى التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial and error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلى
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على ونيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إنفراد

Unity	وحدته
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى - حضرى
Urban Sociology	علم الاجتماع الحضرى
Utilitarian	نفعى
Utilitarianism	النزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق - صحة
Values, Social	القيم الاجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	متغيرات ( فى المنطق )
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الاجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشموذة
Worship	عبادة
Worship of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الاجتماع الحيوانى



ملحق الاعلام



ابن سینا ( الشیخ الرئيس ) ۹۸

ایقور Epicure ، ۷۲ ، ۷۳

أرستيب Aristippe ، ۷۲ ، ۷۳

أرسطو Aristotle ، ۱۷ ، ۷۹ ، ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۴۷ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۱ ،

۱۶۲ ، ۱۶۴

أفلاطون Plato ، ۷۹ ، ۸۴ ، ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۶۱ ، ۱۹۰

إقليدس Euclid ، ۱۵

القشیری ( صاحب الرسالة القشيرية ) ، ۱۳۲ ، ۱۹۴

أوغسطين Saint Augustin ، ۱۹۱

إيشانز بریشارد ( إ. - إ. ) Evans - Pritchard. E.R. ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹

إينشتین Einstein ، ۱۸۴

باستید ( روجیه ) Roger Bastide ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۴۹

باسکال Pascal ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۶۴

پارودی Parodi ، ۴۹ ، ۱۷۲

باییه ( البیر ) Albert Bayet ، ۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۶ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸

۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۱۳۰

برجسون ( هنری ) Henri Bergson ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ،

۱۳۴ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳

پرستیانی Peristiany ، ۱۰۶

برنوف Burnouf ، ۸۶

۱۷۰ ، Franz Boas (فرائز) بواس

۶ ، George Boas (چورج) بواس

۱۹۰ ، Karl Popper (کارل) پوپر

۲۳ ، Emie Boutroux (ایمیل) بوترو

۵۸ ، Bouglé بواسلیه

۴۹ ، Belot بیلو

۱۴۸ ، F. Bacon (فرنسیس) بیکن

۱۳۵ ، ۱۰۲ ، Edward B. Tylor (ایدوارد ب. تیلور) تایلور

۱۷۶ ، Jaspers چاسپرز

۶ ، Gall جال

۱۹۰ ، Paul Janet (پول) چانیه

۱۷۰ ، Marcel Granet (مارسیل) جرانیٹ

۱۵۶ ، ۱۲۹ ، Morris Ginsberg (موریس) جتزابرج

۱۵۸ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۰ ، ۲۲ ، G. Gurvitch (ج. ج) جورفتش

۱۰۱ ، ۹۲ ، Gillen جیلین

۱۷۴ ، Wilhelm Jerosalem (ولہلم) جیروسالم

۵۸ ، Davy دافی





سپینوزا (ب.) B. Spinoza ۱۷، ۱۶، ۱۵،

ستارک (ویرنر) Werner Stark ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۸،

سقولو (کارل) Strehlow ۹۳،

سقراط Socrates ۱۲۶، ۳۸،

سکیت Skeat ۸۹،

سوروکین (پتیم) Pitrim Sorokin ۱۸۰، ۱۶۴،

سیای Séailles ۱۶۰،

شمیت (و.) W. Schmidt ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴،

شیلر (ماکس) Max Scheler ۱۸۸، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴،

فالا Valat ۸۰،

فخته Fichte ۱۲۹، ۳۸،

فریزر (جیمس) Sir James Frazer ۱۵۸، ۱۳۶، ۱۳۵، ۹۲، ۹۰، ۸۶،

فوییه Fouillée ۴۹،

فونت Wundt ۳۰،

فیثاغورس ۱۹۰،

فیرم (فرجیلیوس) Vergilius Firm ۱۲، ۷،

کانط ([مانویل) Immanuel Kant ۲۴، ۲۳، ۱۷، ۱۶، ۱۴، ۱۲، ۴،

۷۹، ۴۳، ۳۸، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۵،

۱۷۲، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۷۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۹۸، ۸۰،

۱۹۱، ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۴، ۱۷۳

کودرنجتون Codrington ۱۵۸، ۹۷،

کوزان (فیکتور) Victor Cousin ۴،

کونت (اوجست) Anguste Comte ۲۶، ۲۲، ۱۲، ۶، ۵، ۴، ۳،

۱۵۶، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۸۲، ۸۱، ۸۰،

کونفوشیوس Confucius ۱۶۴،

کولانج (فوستل) Fustel de Coulanges ۸۵، ۸۴، ۸۳،

کیرکجورد (سورین) Soren Kierkegaard ۱۹۴، ۱۳۷، ۱۲۷،

لالاند (آندریه) André Lalande ۱۲۲، ۳۸،

لانج (آندرو) Andrew Lang ۱۳۳،

لیبوک Lubbock ۱۳۵،

لوثر (مارتن) Martin Luther ۱۳۳،

لوسن (رینی) René Le Senne ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۲۲،

لوی (روبرت) Robert Lowie ۱۵۶،

لونج (ج) J. Long ۹۲،

لیبیز Leibniz ۳۸،

لیتره Littré ۹۳،

لیشی بریل (لوسیان) Lucien Lévy - Bruhl ۲۶، ۲۲، ۱۹، ۱۸، ۷،

۶۰، ۵۹، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷،

۱۹۲، ۱۹۱، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۳۰، ۱۲۹،

مارکس (کارل) Karl Marx ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹

ماکنیان M'Lennan ، ۱۳۵

مانهایم (کارل) Karl Mannheim ، ۱۷ ، ۱۷۲ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷

۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰

موس (مارسیل) Marcel Mauss ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸

۱۵۹ ، ۱۶۰

مولر (ماکس) Max Muller ، ۱۰۰ ، ۱۰۶

موی (پول) Paul Mony ، ۱۶۴

میل (جون سٹیوارت) John S. Mill ، ۲۲

میرتون (ربرٹ) Robert Merton ، ۱۸۰ ، ۱۸۱

نیوٹن (اسحق) Isaac Newton ، ۱۶۴

هاملان (اوکتاف) Octave Hamelin ، ۱۲۱ ، ۱۲۲

هلفتیوس Helvétius ، ۴ ، ۲۳

هوبز (ت.) T. Hobbes ، ۲۳

هوبز (ا. ه.) Hubert.H. ، ۸۸ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰

هوسرل (ادموند) Edmund Husserl ، ۱۷۶

هیگل (ج. و. ف.) G. W. F. Hegel ، ۳۸ ، ۱۸۹

هیدجر Heidegger ، ۱۷۶

هیوم (دافید) David Hume ، ۲۳ ، ۲۴

ملحق المراجع



## المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociology Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.
2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.
3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.
4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.
5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.
6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.
7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.
8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.
9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.
10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.
11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, Emile., *L'histoire de la Philosophie*, Vol : II  
Paris. 1932.
13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience*, Paris.  
1953. Tome Second, Deuxième Edition.
14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome  
Premier 5e Edition. Paris. 1907.
15. » » ; *Système de Philosophie Positive*, Edi-  
tion Commémorative. Paris. 1942.
16. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome  
Quatrième. Paris. 1908.
17. » » ; *Discours sur L'esprit Positif*, Société  
Positiviste Internationale, Paris. 1923
18. » » ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome  
Troisième Paris. 1908.
19. » » ; *Pensées et Préceptes*, Paris. 1924. Re-  
cueillis par Georges Deherme.
20. » » ; *Principes de Philosophie Positive*,  
Paris. 1868.
21. » » ; *Philosophie Positive, Résumé par*  
*Emile Rigolage*, Ernest Flammarion.
22. Crésson, André., *Auguste Comte*. Paris. 1947. Presses  
Universitaires de France.
23. » ■ ; *Les Système Philosophiques*, Paris.  
1951, Collection Armand Colin.



24. » » ; *Bergson*, Paris. 1958. Presses Universitaires de France.
25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes*, Collection Armand Colin. Paris. 1947.
26. Cuviller, A., *Introduction à la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.
27. Davale, Simone., *La Philosophie Générale*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.
28. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.
29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions*, Paris. 1953 Classiques Hachette.
30. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. » » ; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. » » ; *L'Éducation Morale*, Paris. 1925.
33. » » ; *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.
34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris. 1935  
Quatrième Edition, Félix Alcan.
36. Guillaume, Paul., *La Psychologie de la Forme*, Paris,  
1948.
37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris.  
1947.
38. » » ; *Morale Théorique et Science des  
Mœurs*, Presses Universitaires de  
France, Paris. 1948.
39. » » ; *Essai de Sociologie*, Annales Socio-  
logique, Fasc. 4.
40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*,  
Nouvelle Edition, Paris. 1935.
41. » » ; *Les Origines du Sentiment Religieux  
D'après Durkheim*, Paris. 1925. Lib-  
rairie Stock.
42. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la  
Représentation*, Presses Universi-  
taires de France, Paris. 1952.
43. » » ; *Le Système d'Aristote*. Deuxième  
Edition Revue Félix Alcan Paris.  
1931.
44. Hoffding, Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*,  
Tome Second, Paris. 1924. Félix Alcan.
45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philoso-  
phie, Les Problèmes et les Ecoles*, Paris. 1928. Quatrième  
Edition.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.
47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, Neuvième Edition, Paris. 1920.
48. Lalande André., *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, Sixième Edition Revue et Augmentée, Presses Universitaires de France. Paris, 1951.
49. Lalande, André., *La Raison & Normes*, Librairie Hachette. Paris. 1948.
50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl*, Paris. 1949., Presses Universitaires de France.
51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Presses Universitaires de France, Paris. 1949.
52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928.
53. » » ; *L'âme Primitive*, Paris. 1927. Deuxième Edition.
54. » » ; *La Philosophie D'Auguste Comte*, Quatrième Edition, Paris. 1921.
55. » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris. 1938.
56. » » ; *La Morale et la Science des Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.
58. » » ; *Esquisse D'une Théorie Générale de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.
59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière*, Presses universitaires de France Paris. 1945.
60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929.
61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothèse*, Flammarion, Paris. 1903.
62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris. 1929.
63. Renouvier, ch., *Science de la Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris. 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique*.
66. *L'annales Sociologique*.

المراجع الانجليزية :

67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe New York. 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press of Glencoe New York. 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.
72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company. New York. 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition. New York 1949.
74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, Mediterranean Countrymen, Mouton. 1963.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London. 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London. 1946.
77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York. 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 59.
79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York. 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.
81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.
82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. » » ; *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950
85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology*, London. 1932.
86. » » ; *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. » » ; *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.
88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.
89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*. The Philosophical Library, New York, 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I  
Everyman's Library. London. 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*,  
*Economica*, Vol. X, 1943.
95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty  
of Arts, Alexandria University (Alexandria University  
Press, Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology*, A Systematic Introduction,  
New York. 1960.
98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to*  
*Anthropology* Macmillan, Second Edition New York.  
1959.
99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,  
London. 1938.
100. Lowie, Robert., *The Primitive Religion*, Routledge, Lon-  
don. 1936.
101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences*, *The*  
*British Journal of Sociology*. March. 1963. P. 20.
102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,  
Trans. By Paul Kecskemeti, Rout-  
ledge & Kegan Paul, London. 1952.
103.       »       » ; *Essays On Sociology and Social Psy-*  
*chology*, Trans. by Paul Kecskemeti,  
London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.
105.       »       » ; *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.
106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
107.       »       » ; *The Sociology of Knowledge*, The Twentieth century Sociology, New York 1945.
108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.
110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London. 1945. Vol. I, II.
112.       »       » ; *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.
113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.



114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago. 1958.
115. ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.
116. ; *Social Structure*, Studies Presented to Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.
117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London. 1927.
118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924.
119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York 1942.
120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.
121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.
122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928.
123. ; *Society Culture, and Personality*, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.
125.     »         »         ; *First Principles*, London. 1890. First Edition, William and Norgate.
126.     »         »         ; *The Study of Sociology*. London. 1872.
127.     »         »         ; *The Data of Ethics*, London. 1890.
128.     »         »         ; *The Principles of Sociology*, Third edition, Vol. I. London. 1885.
129. Sprott, W.J.H., *Sociology*, Second Edition London 1956.
130. Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.
131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy*, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXX VI No. 129 January 1961.
132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New York. 1955. Fordham University.
133. Von Bertalanffy, L. *An Essay on the Relativity of Categories*, *Philosophy of Science*, Vol. 22 No. 4 October, 1955. P. 249.
134. Webb, Clement, *A History of Philosophy*, London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.
135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

136. « *The Philosophy* »  
*The Journal of the Royal Institute of Philosophy*  
Edited by H. B. Acton.
137. « *The Philosophical Review* »  
A Quarterly Journal, Cornell University Press.
138. « *The Philosophy of Science* »
139. « *The British Journal of Sociology* »



## المراجع العربية

- ١ - ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي \*  
« الشفاء - باب المقولات » تحقيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيرى القاهرة : ١٩٥٩ \*
- ٢ - الدكتور السيد بدوي \*  
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » - فصله من  
مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر  
١٩٥٩ \*
- ٣ - ايفانز بريثارد \*  
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد - الاسكندرية ١٩٥٨ \*
- ٤ - دور كايم - اميل \*  
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي  
- ادارة الثقافة ، الفجالة - القاهرة ١٩٥٣ \*
- ٥ - دكتور علي سامي النشار \*  
« المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعة  
الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م \*
- ٦ - لوسيان ليفي بريل \*  
« الاخلاق وعلم المواد الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

- قاسم القاهرة ١٩٥٢ •
- « فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد  
بدوي والدكتور محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٢ •
- ٧ - لوك لوفافر •
- « سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان - بيروت ١٩٥٤ •
- ٨ - دكتور محمد ثابت الفندي •
- « الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ •
- « الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق  
١٩٦٢ •
- « الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » •  
مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ - ١٩٥٣
- « الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب  
الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا  
المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ -  
الكتاب الذهبي - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٥٢ •
- ٩ - دكتور محمد عاطف غيث •
- « علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ •
- ١٠ - دكتور قباري محمد اسماعيل •
- « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » •  
والجزء الثالث « الاخلاق والدين » •
- « الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

- ١١ - نيقوماخوس الجاراسيني .  
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت - المطبعة  
الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة - عني ينشره الأب  
وللم كوتش اليسوعي .
- ١٢ - هومرل ( ادموند )  
« تأملات ديكرتية » المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة  
« تيسير شيخ الأرض » - بيروت ١٩٥٨ .
- ١٣ - يوسف كرم  
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر - ١٩٥٩





حقوق التوزيع في لبنان وسائر البلاد العربية

بما فيها الجمهورية العربية المتحدة

لدار الطلبة العرب



## المحتويات

صفحة	
١٥	تقديم بقلم الامتاز الدكتور ثابت الفندي
١٩	تصدير الكتاب

## الفصل الأول

٢٥	مقدمة عامة ومدخل
٢٨	علم الاجتماع الوضعي وظواهر الأخلاق والدين
٣٢	التنمية كنظرية أونطولوجية
٣٦	فلسفة الأخلاق وللدين
٤٠	موقف علم الاجتماع من المطلقات

## الفصل الثاني

٤٥	المشكلة الأخلاقية
٥١	فكرة الواجب بين كانط ودوركايم
٥٨	مبدأ استقلال الارادة

صفحة

٦٢ مشكلة القيم والأحكام القيمة

٧١ « المعيارى » و « النسبى » فى الأخلاق

٧٥ مشكلة الانسان والضمير الخلقي

٨٥ البير باييه Albert Bayer ودراسة الظواهر الخطقية

٩١ ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

الفصل الثالث

١٠١ المشكلة الدينية

١٠٣ تمهيد

١٠٥ مراحل الفكر الديني عند كوث

١٠٧ الظاهرة الدينية عند كولانج Coulanges

١٠٨ الاتجاه الوظيفي التاريخي عند دوركايم

١١١ الدين والسحر

١١٤ التابو Toboo «

١١٦ الدين التوتمي

١١٩ الألوهية والتوتمية

١٢٣ « النفس » مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن

صفحة

١٢٨

التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود

١٣٣

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

#### الفصل الرابع

١٣٩

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في الأخلاق والدين

١٤١

دور كايم كفيلسوف أخلاقي

١٤٤

بين « دور كايم » و « كانط »

١٤٦

هجوم الفلاسفة على فكرة الالتزام الاجتماعي

١٤٨

أخلاق « الضغط » وأخلاق « التطلع »

١٥١

الالتزام الوجودي

١٥٦

الشعور الديني والايمان

١٥٨

الدين التوتمي في ميزان النقد

١٦٣

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

١٦٩

خاتمة الكتاب

٢٢٣

موجز بالانجليزية لمحتويات الكتاب

٢٣١

دليل عام

٢٣٣

ملحق النصوص الافرنجية

صفحة

٢٤٣

ملحق المصطلحات

٢٦٧

ملحق الأعلام

٢٧٥

ملحق المراجع

٢٩١

المراجع العربية

٢٩٧

المحتويات

---



## هذا الكتاب

دراسة جديدة كل الجدة ، وهي « موقف »  
أو « اتجاه » نحو دراسة الفلسفة من زاوية  
علم الاجتماع . حيث نشاهد كيف تتحجم  
دراسات علم الاجتماع بمبادئ الفلسفة ، وحيث  
نرى أيضا كيف تداخلت « السوسيولوجيا »  
وتغلقت وامترجت في صلب الدراسات  
الفلسفية ، حيث خلق علم الاجتماع بعيدا في  
آفاق الميتافيزيقا .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في  
مسائل الفلسفة ، فله صولاته في ميدان  
المنطق ، وجولاته في ميدان المعرفة ، كما تعمق  
وغاص في منابع الأخلاق والدين .

وفي هذا الكتاب محاولة علمية للتدليل  
والتركيز على مختلف المساهمات  
السوسيولوجية ، حيث اقتحم علم الاجتماع  
معاقل الميتافيزيقا وطرق الفلسفة من أوسع  
أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من  
أصولها العقلية ، وتفسيرها من وجهة النظر  
السوسيولوجية .

وبالإضافة الى ذلك فالكتاب :

سلسلة متتابعة الحلقات من الدراسات  
السوسيولوجية ، تتناول دراسة وتحليل  
مشكلات الفلسفة من وجهة النظر الاجتماعية ،  
وتصدر هذه السلسلة في ثلاثة أجزاء تحت  
عنوان « علم الاجتماع والفلسفة » :

الجزء الأول : المنطق

الجزء الثاني : نظرية المعرفة

الجزء الثالث : الأخلاق والدين